

Cap. II. et III. Geneseos.

(Nastavak).

O. Urban Talija.

13. Tumačenje.

Vers. 7. — Formavit Adam de limo terrae etc.

Hagijograf ovom svojom alegorskom prikazbom hoće nešto drugo da nam kaže, nego li umješenje čovječijega tijela iz zemaljske gnjile. To se razabire na prvom mjestu odatle, što je već bilo govora u pogl. I. o stvorenju čovječijem „masculum et feminam fecit eos . . benedixit . . . crescite et multiplicamini et replete terram". Čemu bi se sada opet hagiograf vraćao na isti predmet te nam govorio o stvaranju čovječijega tijela, ako je djelo Božje o stvaranju već zaoblio i svršio? Moglo bi mi se ovdje prigovoriti, naročito sa strane egzegeta, koji pristaju uz „teoriju fragmenata". Prema ovoj teoriji — da li je ova teorija ispravna, i u slučaju da je načelno ispravna, da li je ispravna i u svojim pojedinostima, meni nije ovdje da istražujem — prvo poglavlje i drugo do stiha 4. bio bi jedan fragmenat; a od 4. stiha p. II. dalje bio bi drugi fragmenat. Budući da takovi fragmenti čine svaki za sebe jednu zaobljenu cjelinu, ne odnose se jedan na drugi, niti su u kakovoj svezi. Auktor ili sastavljač geneze sabrao je te fragmente u jednu cjelinu, koja je samo na oko cjelina, jer izmegju pojedinih fragmenata neima potrebitoga historijskog kontinuiteta. Stoga ja u tumačenju cap. II. 4. i dalje ne bi se smio pozivati na cap. I., jer su to dva fragmenta posve različita. Ovakov bi se mogao staviti prigovor protiv mene.

Odgovaram. Kad bi ispravna bila „teorija fragmenata" u načelu, pa ispravna i u ovom našemu slučaju, to ne bi smetalo ni malo mojoj tvrdnji. Čitav jê kontekst opravdava. Cilj riječi na ovomu mjestu jest: istaknuti razlike izmegju ljudske naravi

i čisto životinjske i svojstva one prve, kojima natkriljuje druge životinje. Kaže hagijograf, da je Bog stvorio sve životinje ex limo terrae, pa protežući paralelku izmegju drugih životinja i čovječijega tijela, koje je načinjeno takogjer ex limo terrae, kaže, da u čovjeku ima nešto više, nego li u drugim životinjama a to jest: „inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae". Ovom alegorskom prikazbom htio je kazati hagijograf, da čovjek, akoprem imade tijelo sastavljeno od materijalnih čestica, koje se po svojoj naravi raščiniti mogu, da on megjutim u sebi nosi duh, koji raspadanju i raščinjanju nije podvrgnut, jer ljudski duh u sebi nosi svojstva umna i voljna, što je pravo obilježje ljudske naravi. On se stoga diže visoko nad drugim stvorenjima, nad njima gospodari, njima se služi i upravlja njima. Ovo se utvrgjuje još bolje i tim, što se dolje — kako ću niže pokazati — ističe čovječija inteligencija, kojom se razlikuje on od drugih stvorova.

Sv. Augustin[1] piše: »*Proinde formavit Deus hominem pulverem terrae vel limum terrae, hoc est de pulvere vel limo terrae, et inspiravit sive insufflavit in ejus faciem spiritum vitae et factus est homo in animam vivam. Non tunc praedestinatus: hoc enim ante saeculum in praescientia Creatoris; neque tunc* **causaliter** *vel consummate inchoatus, vel inchoate consummatus: hoc enim a saeculo in* **rationibus primordialibus**, *cum simul omnia crearentur; sed creatus in tempore suo visibiliter in corpore, invisilibiter in anima, constans ex anima et corpore. Jam ergo videamus quomodo eum fecerit Deus, primum de terra corpus ejus, post etiam de anima videbimus, si quid valebimus. Quod enim manibus corporalibus Deus de limo finxerit hominem, nimis puerilis cogitatio est, ita ut si hoc scriptura dixisset, magis eum qui scripsit translato verbo esse usum credere deberemus, quam Deum talibus membrorum lineamentis determinatum, qualia videmus in corporibus nostris. Dictum est enim: manus tua gentes disperdidit .... sed pro potestate et virtute positum hujus membri nomen quis usque adeo desipit ut non intelligat? — Nec illud audiendum est, quod nonnulli putant, ideo praecipuum Dei opus esse hominem, quia coetera dixit et facta sunt, hunc autem ipse fecit; sed ideo potius, quia hunc ad imaginem suam fecit.*

Verumtamen sic factus est homo, quemadmodum illae primae caussae habebant ut fieret primus homo, qui non ex parentibus nasci,

[1] *De Genesi ad litteram L. VI. c. 11. seqq. Migne Patrolog. Latina CXXIV. 347.*

qui nulli praecesserant, sed de limo formari oportebat secundum causalem rationem, in qua primitus factus erat. Nam si aliter factus est, non eum Deus in illorum sex dierum operibus fecerat, in quibus cum dicitur factus, ipsam causam utique fecerat Deus, qua suo tempore homo futurus et secundum quam fuerat ab illa faciendus, qui simul et consummaverat has perspicuas species, producens inchoata per perfectionem causalium rationum, et inchoaverat rationes causales fiendorum mundo imprimentes consummanda propter ordinem temporum. Si ergo in illis primis rerum caussis, quas mundo primitus Deus inseruit, non tantum posuit, quod de limo formaturus erat hominem, set etiam quemadmodum formaturus, utrum sicut in matris utero, an in forma juvenili, procul dubio sic fecit ut illic praefixerat.«

Prve riječi sv. Augustina potvrgjuju u glavnom moje tumačenje. Na prvom mjestu sv. Augustin ne shvaća riječi Geneze ad litteram. On to očito izjavljuje, kada kaže: „da je Bog rukama umijesio Adamovo tijelo, takovo bi mišljenje bilo preveč djetinjasto (nimis puerilis cogitatio). Pa da se bolje ogradi protiv prigovora, odgovara, da nije »*excellentia humanae naturae*« u tomu, što je Bog rukama umijesio Adamovo tijelo, dok je druge životinje stvorio samom riječi; već je u tomu, što je čovjeka stvorio »*ad imaginem et similitudinem Dei*«, jer su i druge životinje bile stvorene *ex limo terrae* kao što i Adam.

Da sv. Augustin ne shvaća *ad litteram,* razabire se odatle, što on misli, da Adam nije bio tada stvoren, kada je bio umiješen, već je bio stvoren *a saeculo in rationibus primordialibus cum simul omnia crearentur.* Ove riječi Augustinove »*in rationibus primordialibus*« dale su povoda nekim naravoslovcima pa i teolozima, da pritegnu i svrstaju sv. Augustina megju evolucioniste. I zbilja na prvi pogled rekao bih, da Augustinove riječi sadržavaju neku vrst »*evolucije*« bar u okviru pojedinih vrsti životinja. Stoga ću pobliže i dublje i svestranije ispitati misao sv. Augustina, koja se vijuga — i ako ne uvijek jasno — u ovome njegovom komentaru o stvorenju.

Mislim, da su svi, koji su krivo shvatili misao sv. Augustina, bili zavedeni pretpostavkom, da sv. Augustin na ovom mjestu govori o stvaranju isključivo Adamovu; stoga nijesu razumjeli, a nijesu niti mogli razumjeti riječi Augustinove: »*primus homo non aliter quam primordiales caussae ferebant, formatus est*« drugovačije, nego u smislu nekog „transformizma" ili „evolucije" to jest, da je tijelo Adamovo bilo ukriveno »*potentialiter*« u

»caussis primordialibus« u nekim naime prvim tipovima, koji su se usljed evolucije, kojoj su podvrgnuti bili, razvili malo po malo, dok su dosegli vršak usavršivanja Adamova tijela, kojemu je tek tada dan bio duh od Boga.

Po momu mišljenju oni su se prevarili. Sv. Augustin sa svojim *»caussae primordiales«* nije mislio ono, što ti naravoslovci i teolozi misle, jer sv. Augustin nije namjeravao da govori samo o Adamovu stvorenju, već o čitavom ljudskom pokoljenju. Stoga Augustinove *»caussae primordiales«* nešto drugo znače.

On piše: *»Non tunc* (quando plasmavit e limo terrae) *praedestinatus, hoc enim ante saeculum in praescientia Creatoris; neque tunc causaliter vel consummate inchoatus, vel inchoate consummatus: hoc enim a saeculo in caussis primordialibus, cum simul omnia crearentur«*.

Sv. Augustin dakle govori: nije Adam tada svršen, kada je umiješen bio, budući tada započet, pa ni započet, budući tada svršen; to se je sve zgodilo u *»caussis primordialibus«*, kada su bile stvorene sve stvari. — Adam dakle — prema mišljenju sv. Augustina — bio je i započet i dovršen, i započet i ne dovršen, kada su sve stvari bile stvorene *»in caussis primordialibus«*. Ali se pita, kako je mogao Adam istodobno biti i započet i svršen pa započet i ne svršen? Mogao je u ovom slučaju, kada se stvorenje protegne ne na samo tijelo Adamovo, već na sve ljudsko pokoljenje. Bilo je tijelo Adamovo i započeto i svršeno, kada su sve stvari bile stvorene, a čovjek (to jest svi ljudi, koji su se imali potla roditi) nije bio dovršen (consummate), već samo započet (inchoatus), kada je sve bilo stvoreno, a to *»in caussis primordialibus«*, to jest *»in semine specierum«*, koje su bile takogjer stvorene, a *»in semine humanae speciei«* stvoreni svi ljudi *»inchoate«* ali ne *»consummate«*.

Da je ovo bila Augustinova misao, razabire se još bolje iz drugih tačaka, o kojima on dalje raspravlja.

Sv. Augustin postavlja pitanje: „Da li je Adam bio stvoren u dobi djeteta ili zrela i odrasla muža?“ — On odgovara: Mogao je biti stvoren i tako i ovako. Pa tu mogućnost utvrgjuje pozivljući se na nadprirodni red. Primjer iznosi vinove loze. Da se voda, govori Augustin, što jê loza siše iz zemlje, pretvori u slatko vino, zahtijeva se dulje vremena, naime toliko, koliko se hoće dok grožgje sazrije. Al ipak — nastavlja Augustin — u Kani Galileje, toga se nije tražilo, jer se je voda pretvorila u vino od časa do časa. Stoga, ako se traži, da li je Adam bio

stvoren kao dijete u utrobi materinoj, ili kao čovjek već odrasli, može se odgovoriti, da je mogao biti stvoren na obadva načina; »*verumtamen factus est Adam quemadmodum habebant illae primae caussae*«.[2] Kako se razabire, sv. Augustin ne odgovara izravno na pitanje niti pitanje rješava, već ga zaobljuje ovako: Bog je preodredio tim »*prvim uzrocima*«, »*qua suo tempore homo futurus et secundum quam fuerat ab illa faciendus*« to jest: u sjemenu ljudske naravi bilo je od Boga odregjeno i vrijeme, kada će, i način, kako će postati i Adam i ostali ljudi. No što je sv. Augustin mislio i kako je tumačio činjenicu »*Deus plasmavit Adam ex limo terrae*«, ako tada Adam nije bio ni »*inchoate consummatus*« ni »*consummate inchoatus*«? Svoju misao sv. Augustin o ovomu ovako izrazuje: »*sed creatus in tempore suo visibiliter in corpore, invisibiliter in anima constans ex anima et corpore*«. A ovim je htio reći: kada hagijograf kaže, da je Bog umijesio od zemlje Adamovo tijelo i udahnuo mu duh života, tim je htio kazati, da je Adamovo tijelo i svih ljudi sastavljeno kao i u drugih životinja; ali da čovjek nosi u sebi nešto drugo, što ne imaju druge životinje, a to je neumrli duh.

Još nešto na razjašnjenje Augustinovih riječi »*a saeculo in caussis primordialibus cum simul omnia crearentur.*« Kazao sam, da sv. Augustin razumije pod imenom »*caussae primordiales*« »*semina singularum specierum.*« Ali budući ovdje sv. Augustin imade na umu „sve stvari stvorene“, dakle ne samo organske (životinje i drveća) već i anorganske, pita se, što bi mogle značiti te »*caussae primordiales*« u anorganskim stvarima. »*Semina*« ne, jer rude ako nastaju i mijenjaju svoju specifičnu narav, poprimaju jê ne uslijed moći sjemena, već ili smjesom ili kemičkim spajanjem. Sva razlika izmegju organskih i anorganskih stvari u tomu je, što u organskim »*semina*« uklapaju neku namjernu moć (intentionalis vis), pa se stoga i zovu »*caussae primordiales*«, dok u anorganskim bićima ne vidi se da imade tu namjerne moći. Stoga se ne bi moglo kazati, da je Bog stvorio anorganska bića »*in semine*«, što bi bilo sve jedno što i »*in caussis primordialibus.*« Ili dakle sv. Augustin pod imenom »*caussae primordiales*« razumije nešto drugo, nego li su »*semina*«, ili — ako to misli — ne mogu se ta »*semina*« anorganskim bićima primijeniti.

Poteškoća je ova samo na oko. Sv. Augustin na drugomu mjestu govori jasnije i potvrgjuje moje tumačenje. On piše:[2]

[2] De Trinitate, Lib. III. c. 8.

»*Omnium rerum, quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent.*« Čini se, da ovdje sv. Augustin ne izostavlja anorganska bića. Kako dakle da se poravna poteškoća? Ako se ne bi moglo kazati, da su u anorganskim bićima, naime u tvari »*caussae primordiales*« to jest »*semina*«, koja u sebi nose moć da „potentialiter" postanu ono, što imadu postati, jer tu nema namjernoga smjera; ipak se može kazati, da su tu »*semina*« pogledom na njihove buduće transformacije i kemičko spajanje, koja su preodregjena i uregjena od prvoga uzroka u času samoga stvaranja; jer mijenjanja i spajanja anorganskih bića ne bi nikada nastala, a da nije to prije preodregjeno bilo u času stvaranja. U ovomu smislu može se kazati, da su i anorganska bića obuhvaćena u »*caussis primordialibus.*«

Sv. Toma na više mjesta u svojim djelima svratio je svoju pažnju na ovo pitanje. Megju ostalim u svojoj »*Summa theologica*« postavlja pitanje: »*Utrum in materia corporali sint aliquae rationes seminales?*«[3] Najprije postavlja poteškoću: »*Videtur quod in materia corporali non sint aliquae rationes seminales. Ratio enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materia corporali non est aliquid spiritualer, sed corporaliter (materialiter tantum) secundum scilicet modum ejus in quo est. Ergo in materia corporali non sunt seminales rationes.*« Na ovu poteškoću sv. Toma odgovara ovako: »*Ad primum ergo dicendum, quod huiusmodi virtutes activae et passivae rerum naturalium, etsi non possint dici rationes, secundum quod sunt in materia corporali, possunt tamen dici rationes per comparationem ad suam originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus.*«

Lépicier misli, da riječi Augustinove »*rationes seminales*« mogu imati tri različita značenja, od kojih su dva ispravna, a treći neispravan. Prvo ispravno značenje — piše Lépicier — jest, da je prvu tvar Bog stvorio, ne kako neki naklapaju bez substancijalne forme, već obloženu nekom bar rudimentalnom formom. Toj tvari usagjena da je bila nutarnja neka moć da postane — pod utjecajem Božjim — neka stvar. Ta moć razumije se, da je čisto pasivna bila i poslušna i ovisila od aktivne moći prvoga uzroka (e di più obbedenziale, la quale viene misurata secondo la potenza attiva del primo agente).

[3] S. Th. 1. 2. q. 115. a. 2.

Drugi ispravni smisao bio bi taj, da je tvar, kojoj je Bog dao već neku specifičnu formu, primila izravno od njega neku nutarnju moć, specifično različitu, uslijed koje može se razvijati pod utjecajem nekih povoljnih prilika i postati biće, koje je bilo uzdržano in potentia proxima same materije, ali tako da to razvijanje ne prekorači megje svoje vrsti. Tako je mogao Bog stvoriti iz tvari bezbroj sjemenja bezbrojnih vrsti stabala i životinja nižega stepena, koje bi se bile tekom vremena razvile u svomu dakako okviru, pa tako naselile postepeno ovaj široki svijet i osigurale njegovo podržanje. Tako je mogao stvoriti iliti učiniti neko specifično sjeme nad sjemenom drugih životinja, od koga sjemena bilo bi se razvilo tijelo čovječije, kao što je sv. Augustin i mislio.

Treći smisao riječi sv. Augustina, a taj je posve kriv, jest: da tvar, u koliko je tvar, imade u sebi moć da sebi dade neku, ma bilo koju, formu. Ta forma u svomu razvijanju i usavršivanju dosegla je formu ljudskoga tijela, kako hoće to moderni evolucionisti. A ovo bi bilo sve jedno što i reći, da se tvar sama može razvijati i pretvarati u svaku vrst životinje, jer prijelaz tvari kroz različite vrsti životinja pretpostavlja, da ona (tvar) nije determinirana ni od kakove forme.[4]

Lépicier misli dakle, da se ima dati riječima sv. Augustina onaj smisao, koji je on postavio na drugo mjesto. On govori: »*tako je mogao (Bog) stvoriti iliti učiniti neko specifično sjeme nad sjemenima drugih životinja, od koga sjemena bilo bi se razvilo tijelo čovječje.*«

Ovo „razvijanje" može imati opet dvostruko značenje; prvo: sjeme specifično ljudske naravi, koje, kada nadogju neki uvjeti, n. pr. fecundatio, razvija se postepeno ono nešto, što je u embrionu, dok dopre do potpune forme ljudskoga tijela, i mi imademo čovjeka; drugo značenje: sjeme neko specifično, ali ne sadanje ljudske naravi, već neke inferiorne, iz razvijanja kojega sjemena nastale su postupice druge *species* sve više i više dotjerane, kojim svima jest kao vršak sadanji čovjek. — Razlika izmegju prvoga i drugoga shvatanja je u tome, što u prvom slučaju razvijanja proces je isti kao što se danas opaža; dok je u drugomu takovo razvijanje prestalo, jer je prošlo kroz sve svoje faze, stvorilo neke vrsti posredne izmegju čovjeka

---

[4] Lépicier. L' opera dei sei giorni. Roma 1904. Vol. 2° pag. 322.

sadanjega i toga nekoga primitivna tipa, doseglo do potpunog savršenstva i tu se zaustavilo. Kako Lépicier shvaća, da li u prvomu ili drugomu smislu, nije jasno. Mislim, da on shvaća u smislu »*polifilogeneze*«, to jest u drugomu značenju. Ako bi to bilo, ne mogu pristati, da tako misli i sv. Augustin. A razlog sam tomu već naveo, kada sam bolje pretražio Augustinovo mišljenje obazirući se na kontekst i na druge neke točke, o kojima je on raspravljao.

S istoga razloga mislim, da ne imadu pravo neki drugi prirodoslovci, koji su tog mišljenja, da je sv. Augustin naslućivao u svojim »*caussis primordialibus*« neku vrst transformizma, koji se približuje teoriji „polifilogeneze". Čovjek — piše Wassman — prije svega postaje čovjekom stoga, što ima dušu spiritualnu. Stoga je čovjek bio stvoren tada, kada mu je bila stvorena spiritualna duša i udružena „zemljanoj smjesi". Da se je Bog poslužio nekom tvari, koja je bila pripravljena i prije te duše, utjecajem uzroka prirodnih, i koju je tvar Bog htio združiti sa spiritualnom dušom, kao sa novom nekom formom njegova bića, mi to možemo dopustiti mirne duše, tim više, što je u svoje vrijeme, čini se, pristajao uz to i veliki učitelj sv. Crkve, sv. Augustin. Ateisti, naši protivnici, prikazuju nam Boga u biblijskom opisu stvaranja kao „lončara" u čovječjoj formi, koji mijesi Adamovo tijelo od ilovače, pa nakon toga udahnjuje mu u lice »*duh*«. Ovaj je način tumačenja već davno sv. Augustin prozvao »*nimium puerilis cogitatio*«. Mi znademo, da se neki načini izražaja u Svetomu Pismu moraju držati kao figurativni (metaforički) načini govora. Ali nama je nepoznato, kakovom se tvari Bog služio, da joj udruži ljudsku dušu, kada je stvarao čovjeka, pa uz to nemamo još niti definitivni sud izrečen od nadležnog auktoriteta o ovomu pitanju. Mi ne možemo doći do riješenja ovoga pitanja polazeći sa stanovišta čisto filozofskoga. Stalno je, da pojam stvaranja ne sadržaje u sebi pomisao, da je čovjek bio stvoren neposredno od Boga njegovim izvanrednim utjecajem u prirodne zakone. Tijelo i duh mogli su biti stvoreni na različan način: tijelo posredno, duh neposredno. Da se pojmi ljudsko tijelo stvoreno, dosta je, da budu stvoreni *atomi*, od kojih je tijelo sastavljeno, i da uzroci, koji su činili, da atomi sastave tijelo, budu postavljeni od Boga u tu tvar. S toga razloga, mi dan danas možemo pravom kazati, da je pojedinac čovjek bio od Boga stvoren bilo dušom bilo tijelom.

premda oštro govoreći sam duh biva stvoren neposredno, dok tijelo ljudsko sastavlja se uslijed prirodnih zakona razvijanjem sjemenskih celula, koje su u roditeljima.[5]

Wasmann — nije osamljen u ovoj teoriji. Već prije njega kušali su neki drugi izmegju katolika, da približe i sljube evolucionizam s kršćanskim naukom o stvorenju, pa su pohitili za sv. Augustinom. Izmegju drugih napominjem Fogazzara,[6] Mi-warta,[7] i Zahna.[8] — Svakako valja dobro lučiti neke stvari jednu od druge, a to su: 1. koja je bila misao sv. Augustina? 2. u koliko različitih skupina mogu se podijeliti teorije o evolucionizmu? 3. da li su sve te teorije u opreci sa dogmom kršćanskom o stvaranju, a u slučaju da bi bile sve u opreci, koje bi se dale sljubiti sa dogmom?

Bilo je inače s druge strane pisaca, koji su bili ustali i žestoko pisali protiv ovakova tumačenja. Navodim: Francesca Salis-Seevis-a u „Civiltà Cattolica" 1897. — Ballerini-a u „Scuola Cattolica". 1897. — Mattiussi-a „E possibile l' evvoluzione?" u „Scuola Cattolica". 1899. — Lépicier-a „L' opera dei sei giorni". Roma. 1904. — Baumgartner-a „Fogazzaros religiöser und litterarischer Standpunkt" u „Stimmen aus Maria — Laach". März. 1906.

Što se tiče prvoga pitanja, što je naime sv. Augustin mislio reći sa svojim *»caussae primordiales«*, već sam kazao. Što se tiče drugoga pitanja: u koliko glavnih skupina mogu se svrstati sve teorije evolucije, odgovaram ovako. Mislim, da bi se mogle podijeliti u tri glavne grupe. A te jesu:

1. Korijen je svim organskim formama neka protocelula, koja je nastala uslijed fizično-kemičnih sila iz anorganske tvari.

2. Izvor je svemu stvorenje. Pojedine vrsti organskih bića onakove su bile od iskona, kao što su i sada. Mijeni su one podvrgnute, ali u granicama njihove vrsti, dalje ne.

3. Izvor je svemu stvorenje. Pojedine organske vrsti u početku nijesu bile kakove su sada. Bili su neki primitivni tipi; koliko ih je bilo i kakovi su bili, znanost toga nije dosada otkrila. Utjecajem okoline, prilika, ti su se tipovi razvijali i usavr-

---

[5] Gemelli, La Biologia moderna. Prijevod, Firenze. 1906. pag. 414.
[6] Per un recente raffronto delle teorie di S. Agostino e Darwin circa la creazione: Milano 1892. [7] Types of Animal Life; out the genesis of Species. London. 1871. [8] Evolution und Dogma. Chicago. 1896. = Bible Science and Faith. Baltimore. 1894.

šivali te postali organske vrste, kakove mi imademo danas. Ova teorija zove se »*polifilogenesis*«.

Na treće pitanje, da li je svaka evoluciona teorija oprečna revelaciji, a u slučaju, da jest, koja bi se dala svesti u sklad sa revelacijom; odgovaram ovako. — Druga grupa stoji u potpunom skladu sa revelacijom; o tomu nema nikakove sumnje. Što se tiče prve grupe, jasno je takogjer, da stoji u najizrazitijoj opreci sa revelacijom, jer stvaranje, koje ističe revelacija, pa i uzdržavanje, to se tu poriče. Ta je teorija čisto monistična (pa bio taj monizam koje bilo vrsti), a monizam i kršćanski teizam stvaraju dva pola, koja se odbijaju. Dvojba mogla bi možda biti za treću grupu, da li se „polifilogeneza" može složiti s kršćanskom revelacijom.

Razvidi li se pitanje sa svakoga gledišta, ne nalazi se ništa, što bi se kosilo s katoličkom dogmom, kada bi se ustvrdila ne samo mogućnost, već i realnost »*polifilogeneze*«. „Polifilogeneza" može se braniti sa katoličkog stanovišta kao teorija, koja je moguća i manje više vjerojatna; ali se ne bi mogla braniti kao teorija isvjesna (bar za sada) sa prirodoslovnog stanovišta; manje pak sa filozofskog gledišta. Mi nemamo do sada dovoljnih uporišta ni za jednu ni za drugu stranu. Filozofija je nijema prama pitanjima: da li su vrsti nepromjenive, da li se mora dopustiti razvitak takav, koji prelazi megje opredijeljenih vrsti; da li su se sve vrsti, koje sada postoje, razvile od jednoga samoga tipa, jedne protocelule; da li su se razvile iz više prvotnih tipa; drugim riječima: da li se ima dopustiti »*monofilogeneza*« ili »*polifilogeneza*«. Filozofija nam zna kazati, da mora biti prvi uzrok, utjecajem kojega nastale su sve stvari. Da li su sve vrsti, koje sada postoje, stvorene bile ovakove, kakove su sada, neposredno ili posredno utjecajem drugih uzroka, koji su opet ovisili o prvomu, to pitanje filozofija prepušta prirodoslovlju da riješi. To pitanje konačno riješeno nije. Nova istraživanja i studija na polju paleontologije, embriologije, ontogeneze itd. možda će obasuti jačim svjetlom ova pitanja; ali to valja još da čekamo.

Kazao sam, da se „polifilogeneza" može braniti i sa teološkog stanovišta, stoga neki izmegju katoličkih naravoslovaca i pristaju uz „polifilogenezu", možda iz bojažljivosti, da ne bi što trpjela revelacija sa naravoslovne strane; ali ja mislim, da za sada nema bojazni opravdane, to jest na stalnom temelju osnovane.

Vers 8. Plantavit paradisum voluptatis . . . etc.

Kod orijentalaca zovu se paradiz (*παράδαισος*) ona mjesta, gdje se bujno razvija priroda, dozrijeva slatko voće, milo romone potočići, koji se vijugaju poput srebrne zmije kroz ubave ravnice te natapaju livade zastrte sagovima zelene trave i šarolika cvijeća: ovakova mjesta smatraju se pa i jesu mjesta ugodna odmaranja i tjelesnog i duševnog užitka.

Hagijograf služi se ovim alegorskim govorom, da označi duševno i tjelesno stanje, u komu se prvi čovjek nalazio, netom je bio od Boga stvoren. Ističe naime neko njegovo sretno, ugodno i blaženo stanje. To je stanje prvoga čovjeka bilo u tomu, što je on bio obdaren na prvom mjestu nadnaravnom milosti, koja ga je podizala nad prirodni red. Ta milost posvećujuća nije bila u onom nekom stanju, u komu se je Adam nalazio usljed dobra raspoloženja njegove naravi (ćudi), tako da je u njemu razum uvijek vladao i upravljao, a tijelo (sensitivni dio) uvijek razumu podvrgnuto bilo. Pa taj sklad u Adama izmegju racionalnog njegovoga dijela i sensitivnog, to blago raspoloženje ugodno bilo Bogu; ugodnost pak ta bila milost posvećujuća, kako misli Hermes.[9] Niti je ta milost bila u tomu, što su praroditelji bili obdareni izvrsnim svojstima uma, slobodne volje i drugima, koja su se imala sve više razvijati krjepošću Duha Svetoga; kako je to učio Hirscher.[10]

Niti je ta milost bila u tomu, što se je Bog naslagjivao u tomu, što je čovjek s njim udružen bio nadom u vječiti život, kako je htio Günther[11]; već ta milost bila je u tomu, što Sveto Pismo zove »*Consortium divinae naturae*«,[12] »*filiatio Dei adoptiva*«[13] »*jus ad haereditatem divinam*«[14] »*Deificatio*«[15] »*semen divinitatis*«[16] »*fraternitas Christi*«[17] »*inhabitatio Spiritus Sancti.*[18]

To Adamovo čestito stanje sačinjavali su i neki drugi darovi, kojima je bio Adam obdaren. Ti darovi nijesu bili doduše nadnaravni već mimonaravni (praeternaturalia) čovječjoj naravi: to jest darovi, koji su upopunjivali čovječju narav i usavršivali u okviru naravi, ali je nijesu išli po nekomu pravu,

[9] Dogm. 3, Theil 1. c. Cfr. Kleutgen. Die Theol. der Vorzeit t. 2. p. 558. seqq. [10] Verhältniss des Evang. . . Moral. t. I. § 40. Cfr. Kleutgen l. c. p. 512. [11] Vorschule. T. II. [12] II. Petri. I. 4.; [13] Rom. 8. 16. [14] Rom. 8. 17. [15] Ps. 81. [16] I. Joan. 3. 9. [17] Hebr. 2. 11. [18] I. Cor. 3. 16.

tako da ljudska narav nije mogla biti bez njih, iliti da vrhovni Stvoritelj nije ju smio stvoriti bez njih.[19] A ti darovi bili su ovi:

I. Naravna nevinost *(integritas naturae).*

Ta je naravna nevinost u tomu bila, što je niži dio, to jest sensitivni, bio podvrgnut višemu, naime razumnom i voljnom, i nije tako utjecao na volju (kao što sada nakon Adamova pada mi njegovi potomci osjećamo), da ju često prisili, da se ona iznevjeri razumu, čije diktate mora slušati i pokoravati im se. Ova nevinost nije isključivala mogućnost privole i neprivole moralnomu zakonu, pristajanja uz taj zakon i odbijanja; jer inače ne bi se mogao ni pojmiti pad prvoga čovjeka. Sv. Augustin ovako raspravlja: „Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem: in illa quippe illum fecerat (ovim sv. Augustin označuje „integritatem naturae") qui fecerat rectum. Dederat ei adjutorium, sine quo in ea non posset permanere (ovim je označena „gratia actualis", koja je trebovala Adamu da ustraje) si vellet.[20] . . . „Nec ipsum Adam Deus esse voluit sine sua gratia, quam reliquit in ejus libero arbitrio (mogao je dakle Adam pristati uz tu milost i ustrajati, mogao je i ne pristati pa i ne ustrajati)[21] . . . quod adjutorium si homo ille per iberum non deseruisset arbitrium, semper esset bonus, sed deseruit et desertus est. Tale quippe erat adjutorium, quod desereret cum vellet, et in quo permaneret si vellet, non quo fieret ut vellet."[22]

Naravnu nevinost (integritas naturae) zovu teolozi drugim imenom, *»immunitas a concupiscientia«*. Ova *»immunitas a concupiscentia«* ima se shvatiti ovako: sve niže požude, koje bi se mogle odnositi na stvari zabranjene diktatom razuma, bile su podvrgnute razumnom i voljnom dijelu u čovjeka, a ne samo ograničeno to jest *»immunitas a concupiscentia carnali«*. Istina je, da neki sv. Oci, kada o ovomu govore, imadu pred očima *»concupiscentiam carnalem«*; ali u opće sv. Oci govore *»de quacumque concupiscentia«*, što bi se moglo ovako iskazati *»nihil inordinatum in protoparentibus erat«*.[23]

Govoreći o nevinosti naravnoj naših praroditelja kazao sam, da je ona u tomu bila, što je niži dio u čovjeku sensitivni

[19] Pio V., Grgur XII. Urban VIII. osudili su u kontradiktornom smislu propozicije Baja i to: propos. 21, 23, 24, 26, 78, a Klement XI. osudio je Quesnellovu prop. 35. [20] De correrctione et gratia c. 11. [21] Ibidem c. 31. [22] Ibidem. [23] Neka se vidi Petavius. De Opificio sex dierum. L. II. c. 8.

naime dio bio podvrgnut višemu, to jest voljnomu i razumnomu (duševnom); da se ovo bolje i jasnije shvati, navesti ću nauku sv. Tome.

Sv. Toma u svojoj *»Summa theologica«* postavlja pitanje:

„Utrum sensualitas solum sit appetitiva." Pod imenom „sensualitas" razumije on onaj dio u čovjeku, što čovjek imade zajednički sa drugim životinjama, a tu je položen bio od Stvoritelja za uzdržavanje individua i vrsti. Pa to pitanje rješava, da se sensualnost ne budi u čovjeku uslijed spoznaje (razumije se razumne), već uslijed *»vim animae appetitivae«* to jest nagona, što bi se moglo kazati u čovjeku žudnje (ako se odluči od želje, koja je čisto voljni akt, kakve u životinjama nema). Iza kako je sv. Toma grupirao takove „appetitus sensitivi" (nagone iliti žudnje) u dvije grupe: *»irascibilis et concupiscibilis«*, postavlja pitanje: *»Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.«* Pa odgovara, da su podvrgnute i razumu i volji, ali ne na isti način.

Razlog sv. Toma navodi ovaj.

„Respondeo dicendum quod irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus seu ratio et voluntas, dupliciter; uno modo quidem quantum ad rationem, alio vero modo quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cujus ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab aestimativa virtute, sicut ovis aestimans lupum inimicum timet. Loco autem aestimativae virtutis est in homine, sicut supra dictum est, vis cogitativa, quae dicitur a quibusdam *ratio particularis*, eo quod est collectiva intentionum individualium. Unde ab ea natus est moveri appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem; unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quod ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem et hic appetitus est ei obediens. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares non est opus simplicis intellectus, sed rationis, ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi quam intellectui. Haec etiam quilibet experiri potest in semetipso; applicando enim aliquas universales consi-

derationes, mitigatur ira, aut timor, aut aliquod ejusmodi, vel etiam instigatur.

Voluntati etiam subjacet appetitus sensitivus quantum ad executionem, quae fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilem et irascibilem sequitur motus, sicut ovis timens lupum statim fugit, quia in eis non est superior appetitus, qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem, sed exspectatur imperium voluntatis, quae est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis secundum movens non movet nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est, quod Philosophus (De anima l. III. 57) dicit, quod „appetitus superior movet appetitum inferiorem sicut sphaera superior inferiorem." Hoc ergo modo irascibibilis et concupiscibilis rationi subduntur.[24]

Sv. Tome nauka u gore navedenim riječima je ova.

U čovjeku imadu se razlikovati požude (te su i u drugim životinjama), volja i razum. Izmegju požuda (što se i nagoni mogu zvati) u životinjama i u čovjeku ta je razlika, što u životinjama tek se probude u prisutnosti njihova objekta, odmah se kreću k njemu, dok u čovjeku, kada se probude, očekuju odluku od razuma, da li se imadu krenuti ili se ustegnuti; od volje pak, koja opet savjeta pita u razuma, očekuju nalog za to. Požude dakle ne kreću se o sebi prama svomu objektu prije nego na to pristane volja, stoga su one podvrgnute volji i razumu.

Ali imade slučajeva da se požude (niže strasti), kako nam to može potvrditi svakidašnje iskustvo, izmaknu nadzoru i zaptu razuma i privuku volju da ona naloži, kako je njima ugodno, a ne kako kaže razum da mora biti. Stoga sv. Toma predvigja ovu poteškoću i rješava.

„Quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi, secundum illud Apostoli (Rom. 7, 23.) „Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae." Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi."

Sv. Toma na ovu poteškoću odgovara ovako:

---

[24] S. Thomas, 1. q. 82. a. 3.

„Ad secundum dicendum quod, sicut Philosophus dicit (Polit. l. I. cap. 3.), „est quidem in animali contemplari et despoticum principatum et politicum.“ Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitui politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi praecipientis imperio, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis; qui etsi subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti praecipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo possunt resistere imperio animae, sed statim ad appetitum animae movetur manus et pes et quodlibet membrum, quod natum est moveri voluntatis motu. (Razumije se, da duh gospodari preko motornih živaca, koji, ako su odsječeni od svoga središta ili uspavani, ma bilo na koji mu drago način, to despotično gospodarenje naše duše prestaje u onomu dijelu tijela, gdje živci postanu nesposobna orugja duše naše). Intellectus autem seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu; quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab aestimativa in aliis animantibus, et cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus et imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat: vel triste, quod ratio praecipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.“[25]

Po nauci sv. Tome žudnje su podvrgnute odista razumu i volji, ali budući da megjutim objekat priteže žudnju nekad jače nekad slabije, uslijed čega dobiju dva gospodara, mogu se pravomu svomu gospodaru, razumu, iznevjeriti, te okrenuti na protivnu stranu. Ali odatle ne slijedi, da su žudnje neovisne. Kao što podanici, koji moraju biti podvrgnuti svojim gospodarima, kadikad se ipak iznevjere, a to kada im bude u njihovu interesu, tako i žudnje mogu se iznevjeriti te raditi nešto, čemu se protivi razum.

---

[25]. S. Thom. l. c.

Nauka, koju sam naveo, dotiče se ljudske naravi u sadanjemu stanju, naime u stanju Adamova pada i pridignuća ljudske naravi otkupom. — Pitanje je, da li su žudnje bile u istim odnosima sa razumom i voljom u Adamu prije njegova pada, kao što su i sada. U slučaju da se ustvrdi, da u Adamu prije pada nijesu stajale žudnje u istom odnošaju prema umu, kao što su sada, to jest, da su one u tomu stanju bile potpuno podvrgnute umu i volji, tada se više ne može shvatiti mogućnost »*lapsus hominis*« pada Adamova. Pad je u tomu, što je volja dopustila požudama ono, što nije smjela dopustiti; a dopustila im je, jer su je one pritezale, dakle nisu bile potpuno podvrgnute superiornom dijelu čovječijemu. U slučaju pak, da je i jedno i drugo stanje čovječije u pogledu žudnja jednako bilo, tada se više ne može kazati »*Adamum per peccatum donum amisisse integritatis*«. A to je nauk Crkve jasnim riječima izrečen u Tridentskomu saboru: »*quoad animam et corpus in deterius commutatus*«.[26] Ova dva kraja valja da se sdruže, dva protivna (na oko) pola da se sljube.

Teolozi, koji tumače riječi Tridentskoga sabora »*in deterius commutatus*« tako, da se to pogoršanje ima razumjeti *absolute*, ne će nikada — kako ja mislim — riješiti ovaj čvor. Pod imenom »*absolute*« oni razumijevaju pogoršanje i oslabljenje ljudske naravi odnosno na ono, što je narav morala imati; misle naime da je bila ranjena »*in naturalibus*«. Odatle zaglavljuju, da u praroditeljima našim nijesu bile požude sensitivne strane onakove, kakove su sada u čovjeku, jer su one sada u ljudskoj naravi posljedice prvoga prekršaja. — Ali ako zbilja nijesu požude bile, kao što su sada, da njima razum mora postupati i upravljati »*politico regimine*«, jer mu mogu one uskratiti posluh, u tomu slučaju bit će bile podvrgnute posve diktatima uma; a tada nije moglo biti niti prekršaja. Al ipak prvoroditelji su prekršili zapovijed. Kako se ovo dvoje dade svesti u sklad?

Ovo je poteškoća, koju ne mogu ni preskočiti niti joj se ma bilo kako ukloniti ti teolozi.

Ova poteškoća sklonula je druge teologe da priznadu, da je samo »*relative in deterius commutatus*«, to jest s obzirom samo na »*statum naturae elevatae*«, a ne na »*statum naturae purae*«; naime, da nije narav izgubila ništa, što joj je *naravno* bilo, več da je

[26] Conc. Trid. Sessio V. De pecc. orig.

izgubila samo ono, što joj dakako bilo — »*supernaturale*« i »*praeternaturale*«; i u tomu smislu tumače »*effatum theologorum scholasticorum*«, koji glasi: »*vulneratus in naturalibus*«, naime da je bio ranjen, u koliko je ostao bez nečesa, što mu je popunjalo narav i usavršivalo ju (privatio donorum praeternaturalium).

Ali i ovi teolozi nalaze se pred drugom poteškoćom, kojoj ne bih znao, kako bi se mogli ukloniti. Ta je poteškoća u ovomu. Ako su prvoroditelji bili obdareni »*integritate naturae*«, pa ako je ta »*integritas naturae*« u sebi imala »*concupiscentiam*«, kakva se i danas osjeća u ljudskoj naravi, koja se može protiviti racionalnom i volitivnom dijelu čovječijem (a takova je morala biti, jer inače Adam ne bi bio prekršio zapovijed), u čemu je dakle sastajala ta »*integritas naturae?*

Oni bi mogli odgovoriti: »*integritas naturae*« u tomu je bila, što je »*concupiscentia minus intensiva*« bila tada, nego li je sada. Pa zbilja oni stoje za to, naime da »*concupiscentia*« u stanju nevinosti nije bila takova, kakovu sada osjeća čovjek. Pa navode i neke razloge, za što je sada intenzivnija nego li je u Adamu bila. Sada biva pojačana krivim odgojem, zlim primjerima, svojim grijesima i grijesima roditelja itd. . .

Ovi razlozi ne zadovoljavaju. Jer kriv odgoj, zli primjeri, grijesi itd. to su već plod intenzivnosti naših nižih žudnja (concupiscentiae). Ako su plod intenzivnosti concupiscentiae, nju oni pretpostavljaju i presuponuju, dosljedno ne mogu je prouzrokovati: intenzivnost žudnja uzrok je grijesima, zlim primjerima krivu odgoju, itd., a nijesu ovi uzrok intenzivnosti žudnja.

Trebalo bi naći drugi razlog, koji bi riješio poteškoću i zadovoljio.

Ovo pitanje ja rješavam ovako:

1. Žudnje iliti težnje niže strane u ljudskoj naravi čovjeku su prirogjene, naravne: on bez njih ne može biti, doklegod u njemu postoji sensitivna strana.

2. Takove žudnje bile su i u našim prvoroditeljima i prije njihova grijeha, jer im grijeh nije ništa oduzeo, što im je prirodno bilo.

3. Oni su obdareni bili darom »*integritatis naturae*«. Taj dar nije bila nemogućnost grijeha; taj je dar u tomu bio, što su prvoroditelji nadareni bili osobitom bistrinom uma i blagoćom volje, a ove moći nijesu bile ni malo smetane u svojim funkcijama (kao što to danas biva) ni vanjskim brigama, materi-

jalnom zaposlenosti, fizičkim bolovima, manjkavim ustrojem njihova tijela; a to sve danas može nepovoljno da utječe na razvoj i krjepčinu uma, koji je vogja čovjeku u svim njegovim poslima. Ova bistrina i krjepčina uma tako je jaka bila, da je gotovo absolutnu prevlast imala nad čovječijom voljom, a ova dosljedno nije se mogla lako zavesti od sensitivnih požuda, da im pogoduje i privoli na ono nešto, što bi razum kazao, da se nema dozvoliti. Drugim riječima: volja je stala pod gotovo absolutnom upravom razuma, a dosljedno i niže požude.

»*Integritas naturae*« bila je nužna posljedica dvaju drugih darova, a to su »*immortalitas*«, koja isključuje bolesti fizične, i »*insignis scientia*«, koja nosi jaku inteligenciju.

Ovo utvrgjujem psihološkom činjenicom, koju iskustvo daje. Činjenica je psihološka, da čovjek, u komu je bistar razum dobro otanjen, lako, brzo i čisto vidi pristojnost ili nepristojnost ljudskoga djela, osjetljivom tezuljom omjeri povode, koji stoje za to, da se ta stvar, ako je pristojna, izvrši, ako li je nepristojna, izbjegne. Teže će takov um pristati uz nepristojnu stranu, pa stajalo ga to i muke, jer će čisto i jasno vidjeti, da ta muka nije ništa prama plemenitosti i krasoti, koju će počiniti uz tako malenu i neznatnu trpnju. Obrnuto, umna ništica, u koje je um otupljen, zamaglen, teško da će održati prevlast nad voljom, koja stoji pod uplivom nagona nižih požuda; slabi um za to krjepčine ne ima, a volja se okrene da služi slijepo jačemu gospodaru: sensitivnim požudama, koje su jače od uma te povlače volju za sobom, nju tiraničkim lancima sputaju.

4. Nakon pada izgubili su »*dona praeternaturalia*« a to su: »*donum insignis scientiae*« i »*donum immortalitatis*«, a budući da je na ovima bila oslonjena »*integritas naturalis*«, to su i ovu izgubili.

5. Potomci Adamovi ragjaju se lišeni »*donis praeternaturalibus*«. Odnosi sensitivne strane u čovjeku prema razumnoj i voljnoj ostaju isti danas u čovjeku, kakovi su bili u praroditeljima. Razlika je ova, da je sada »*concupiscentia*« jača, nego li je prije bila, ali ne absolutno jača, već samo relativno, u koliko je naime u čovjeku slabija inteligencija, a takova je postala uslijed istočnoga grijeha, te nije sposobna da upravlja voljom i nižim strastima »*modo despotico*«, već jedva »*modo politico*«, kako je to zapazio stari Aristotel, a nakon njega sv. Toma.[27]

[27] Vidi već gore navedeni citat.

II. Drugi dar, kojim je bio Adam obdaren, jest: *immortalitas corporis et animi* sa svim onim uvjetima, koje nosi sobom neumrlost, kao zdravlje tijela, odsutnost svih uzroka, koji su mogli poremetiti normalno fizično stanje Adamovo, duševna mirnoća, odsutnost briga, itd. . . I ovaj drugi *donum praeternaturale* bio je znamenovan u »*paradisus voluptatis*«, kamo je Bog bio smjestio prve naše roditelje.

Stara je prepirka bila sa Pelagijevcima o neumrlosti naših praroditelja, koja se je ponovila u XVII. vijeku sa Socinom. Sveopće je inače mišljenje sv. Otaca, da je Adam bio obdaren i tjelesnom neumrlosti. O ovomu mišljenju bilo je govora u crkv. saborima Milevitanskom II., Arauzikanskom II., pa i u saboru Tridentskomu spominje se ovim riječima:

Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus ... anathema sit".[28]

Valja priznati, da Trid. sabor čisto ne govori o tjelesnoj smrti, već naprosto o smrti; ne može se stoga kazati, da je ova stavka tu bila svečano definovana. Može se ipak ova nauka braniti kao *certa* s obzirom na osugjenu propoziciju Bajevu: „Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium sed naturalis conditio"[29] i s obzirom na sv. Oce. Sv. Augustin na pr piše: „Aliud est non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus; aliud posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis. . . Mortalis conditione corporis animalis, immortalis beneficio Conditoris".[30] Razlozi, koje bogoslovi navode, neka se vide kod sv. Tome.[31]

III. Adam je bio obdaren osobitom bistrinom uma, koja mu je pribavila vanredno znanje. I taj *donum praeternaturale* bio je znamenovan u riječima »*paradisus voluptatis*«. Sv. Augustin piše: „Neque secundum christianam cogitatis fidem, qualis factus sit Adam, qui universis generibus animarum vivarum nomina imposuit; quod excellentissimae judicium fuisse sapientiae in saecularibus litteris legimus. Nam ipse Pythagoras, a

---

[28] Sess. V. c. 2. [29] Prop. 78. v. Denziger. Enchiridion n. 1078. [30] De Genesi ad litteram. L. VI. c. 25. [31] l. c. q. 97. a. 1.

quo philosophiae nomen exortum est, dixisse fertur: illum fuisse omnium sapientissimum, qui vocabula primus indidit rebus".[32] Drugi sv. Oci tvrde, da Adam nije postepeno pribavljao znanja, već da mu je to bilo podijeljeno odmah u prvomu času stvorenja. S. Kiril Aleksandrinski n. pr. veli: *„Διάτοι τοῦτο καὶ ὁ προπάτωρ Ἀδαμ οὐκ ἐν χρόνῳ καθάπερ ἡμεῖς τὸ εἶναι σοφὸς ἀποκερδάνας ὁρᾶται"*.[33]

Teolozi navode razloge tako zvane kongruencije. Sv. Toma na pitanje: „Utrum primus homo habuerit scientiam omnium" odgovara ovako: „Respondeo dicendum, quod naturali ordine perfectum praecedit imperfectum, sicut et actus potentiam (ovo je i Aristotelov nauk, koji istražuje, da li je prije »*actus*« ili »*potentia*«, pa zaglavljuje, da »*actus*« mora da bude prije nego »*potentia*«, jer inače ne bi ništa postalo bivati, da nešto prije ne postoji što biva), quia ea quae sunt in potentia non reducuntur ad actum, nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus a Deo institutae sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia (ovdje sv. Toma govori ono, što je sv. Augustin na drugomu mjestu — o komu sam govorio — nazvao »*rationes primordiales*«), ideo productae sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum (razumije se drugih individua u okviru iste vrsti). Homo autem potest esse principium alterius non solum per generationem corporalem, sed etiam per institutionem et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest aliquis instruere, nisi habeat scientiam, in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia, quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecumque scilicet homines naturaliter cognoscere possunt. — Ad gubernationem autem vitae propriae et aliorum non solum requiritur cognitio eorum, quae naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum, quae naturalem cognitionem excedunt, eo quod vita hominis ordinatur ad quendam finem supernaturalem; sicut nobis ad gubernationem necessarium est nobis cognoscere, quae fidei sunt. Unde de his supernaturalibus tantam cogni-

---

[32] Opus imperfectum contra Jul. L. 5. c. 1. [33] Cfr. Katschthaler. Dogm. Spec. T. I. 500.

tionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum. Alia vero, quae nec naturali studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitae humanae, primus homo non cognovit, sicut sunt cognitiones hominum, futura contingentia et quaedam singularia, puta quot lapilli jaceant in flumine et alia hujusmodi".[34]

Sv. Toma dijeli znanje istinâ, koje se naravnom jačinom umnom mogu dokučiti, od istinâ, koje nadilaze umne ljudske sile. I jednima i drugima je bio Adam obdaren, a to se je pristojalo, jer je on imao biti glava, roditelj i odgojitelj svega ljudskoga naraštaja, a to njegovo znanje toliko je zahvaćalo, koliko mu je i trebovalo kao glavi, roditelju i odgojitelju.

Znanje Adamovo nije bilo nadnaravno, i ako se je protezalo na spoznaju nekih nadnaravnih istina, već narav ljudsku upotpunjalo i usavršivalo do visokog stepena, ali uvijek u megjama same prirode te preko tih granica nije poseglo. Razlika je izmegju znanja sadanjega i prvoga čovjeka u intenzivnosti, bistrini i gradaciji.

Nije ispravno, što uče Hirscher, Günther i drugi o znanju prvoga čovjeka. Uče oni naime, da je prvi čovjek zbilja bio obdaren izvrsnim umnim svojstvima, ali da su se ta svojstva u njemu postupice razvijala i usavršivala. Günther još dalje ide te uči, da je trebovalo da Adam primi od Boga zapovijed, a on da se odluči na posluh ili neposluh, te tim svojim činom praktički sazna, u čemu je čovječija sloboda.[35] Razlog, što ti teolozi navode, ovaj je: kada je zmija kazala *»eritis sicut Dii scientes bonum et malum«*, da Adam nije za to znao, jer inače da je znao, ne bi bio zaveden. Na ovaj razlog odgovaram: *»eritis sicut Dii scientes bonum et malum«* mora se shvatiti u prenešenom smislu. Tu je alegorijski govor, pod obvojem kojega krije se ova misao: *eritis sicut Dii* t. j. kada otresete sa sebe jaram vama naložen naravnoga zakona, ne ćete biti podvrgnuti Bogu, dosljedno bit ćete mu ravni; a *»scientes bonum et malum«* znači, znaćete praktički što je zlo, kada prestupite taj zakon, a što li dobro, kada ga se budete držali. Odgovor na ovaj razlog drugih teologa ne čini mi se da može zadovoljiti. Inače ću se na drugomu mjestu opet povratiti na ovaj govor.

[34] Summa theol. p. 1. q. 94. a. 3. [35] Vorschule. t. 2. p. 72. — kod Katschthalera, Dogm. spec. t. I. p. 499.

IV. Adamu je podijeljena vlast — kao razumnom stvorenju — nad svim stvarima. A to je znamenovano bilo u »*paradisus voluptatis*«. Da je Adam imao vlast nad čitavim stvorenjem, vidi se iz ovih riječi: »*Et praesit piscibus maris et volatilibus caeli et bestiis, universaeque terrae, omnique reptili quod movetur in terra. . . . Dominamini piscibus maris et volatilibus caeli et universis animantibus, quae moventur super terram. . .*[36]

Razlika, što prolazi izmegju sadanjega stanja i Adamova, u tomu je, što je onoga puta priroda potpuno podvrgnuta bila prvoroditeljima, a sada samo djelomično. »*Erat enim,* piše sv. Toma, *haec rectitudo secundum hoc quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animae corpus. Prima subjectio erat causa et secundae et tertiae. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit* (De remissione peccatorum l. c. 16)[37] . . . *inobedientia ad hominem eorum, quae ei debent esse subjecta, subsecuta est in poenam ejus, eo quod ipse fuit inobediens Deo*«.[38]

Ovi darovi, kojima je bio obdaren Adam, stvarali su mu stanje mira, čestitosti i blagote, što sv. Augustin ovako opisuje: „Vivebat itaque homo in paradiso (u tomu stanju), sicut volebat, quamdiu hoc volebat, quod Deus jusserat. Vivebat fruens Deo, ex quo homo erat bonus; vivebat sine ulla egestate, ita semper habens vivere in potestate. Cibus aderat, ne esuriret, potus ne sitiret; lignum vitae, ne illum senecta dissolveret (opsluživanje moralnoga zakona podržavalo je u Adamu život duševni, jer je grijeh smrt duše, i život tjelesni, jer ne bi bio postao smrtan, da nije prekršitelj bio zapovijedi). Nihil corruptionis in corpore vel ex corpore ullas molestias ullis ejus sensibus ingerebat. Nullus intrinsecus morbus, nullus ictus metuebatur extrinsecus. Summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas. Sicut in paradiso nullus aestus aut frigus, ita in ejus habitatore nulla ex cupiditate vel timore accedebat bonae voluntatis offensio. Nihil omnino triste, nihil erat inaniter laetum, gaudium perpetuabatur ex Deo, in quem flagrabat *charitas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta;* atque inter se conjugum fida ex honesto amore societas, concors mentis corporisque vigilia, et mandati sine labore custodia. Non lassitudo fatigabat otiosum, non somnus premebat invitum“.[39]

[36] Gen. I, 25. [37] Sum. theol. p. I. q. 95. a 1. [38] Sum. theol. p. I. q. 96. a. 1. [39] De civit. Dei. L. XIV. c. 26.

Ovoga stanja čestitosti i blagote, što je sv. Augustin opisao, nalaze se spomeni u narodnim predajama različitih naroda istočnih. Poznata je n. pr. priča o nekom *»zlatnom doba«*. Plato piše u djelu svome *»Politikon«*: kada je hranio Bog prve ljude i njima bio čuvarom, kao što sada čovjek, božanstvena životinja, pase životinje nižega stepena. Bijahu goli i većinom prebivahu pod vedrim nebom." — „Oni prvi ljudi bili su blizu bogova, najljepše su bili naravi i najbolji provodili život, stoga bi prozvano to doba zlatnim".[41]

Vergil piše: „Ante Jovem nulli subigebant arva coloni — Nec signare quidem, nec partiri limit ecampum".[42] — Ovidius: „Aurea primum sata aetas".[43] — Tibullus: „Quam bene Saturno vivebant rege".[44] — Strabo: „Nekada je sve bilo puno pšenična i ječmena brašna, kao što sada zemlje. Iz nekih vrela teklo je mlijeko a iz drugih voda, a opet bilo je izvora, koji su nam davali vina, meda i ulja. Ljudi ti iz obijesti *ὑπὸ πληρμονῆς.... καὶ τρυφῆς*) došli su do svagje. Jupiter stoga ukine to nesnosno stanje".[45]

„U doba — čita se u knjizi „King" — prvog neba vladala je čista ugodnost i savršeni mir. Tada nije bilo mjesta ni truda ni brigi ni boli ni zločinu: sve je tada bilo podvrgnuto čovječjoj volji".[46] — Kako se razabire iz ovoga da je bilo mišljenje kod starih naroda o nekomu čestitomu vremenu, kada su se prvi ljudi osjećali i bili zbilja sretni. Ova se čovječja sreća opisuje dakako raznovrsnim bojama i potezima, a to prema pojmu sreće i čestitosti, što su pojedini narodi stvorili; ali kod svih je temeljna ideja ista — čestitost, kao što je i u Genezi izražena alegorskim govorom *»perivoja ugodnosti«*. — Kapp piše: „Communis est omnium fere nationum omnis aetatis opinio de

---

[40] *Θεὸς ἔνεμον αὐτοὺς αὐτοὺς ἐπιστατῶν ... κατάπερ νῦν ἄνθρωποι ζῶον ὄν θειότερον ἄλλα γένη φαυλότερα αὐτῶν νομεύουσιν. Γυμνοὶ δὲ καὶ ἄστρωποι θυραυλοῦντες τὰ πολλὰ ἐνέμοντο.* (Opera. Paris 1578. t. II. p. 271.) [41] *Τοὺς παλαιοὺς καὶ ἐγγὺς Θεῶν γεγονότας, βελτίστους τε ὄντας φύσει καὶ τὸν ἄριστον ἐξηκότας βίον, ὡς χρυσοῦν χρόνον νομίζεσθαι.* (Varro. De re rustica. l. I. c. 2.) [42] Georgicon lib. I. v. 125. [43] Metamorph. lib. I. v. 89. [44] Eleg. lib. I. 3. v. 35. [45] *Πάντα ἦν ἀλφίτων καὶ ἀλεύρων πλήρη, καθάπερ καὶ τῦν κόνεως. Καὶ κρῆναι δ' ἔρρεον αἱ μὲν ὕδατος γάλακτος δ' ἄλλαι, καὶ ὁμοίως αἱ μὲν μέλιτος αἱ δ' οἴνου τινὲς δὲ ἐλαίου ὑπὸ πλησμονῆς δ' οἱ ἄνθρωποι καὶ τρυφῆς εἰς ὕβριν ἐξέπεσον. Ζεὺς δὲ μισήσας τὴν κατάστασιν ἠφάνισε πάντα.* (Lib. XV. p. 250 t. II. Oxon. 1807.) [46] Widischmann- Philosophia in progressu historiae mundi v. 1. Lect. I. p. 206. —)

aureo saeculo; hoc est de vita longe beatissima, quam prisca gens mortalium hac in terra egerit. Eam vitae beatitudinem etsi pro suo quisque ingenio ac sensu informat, in eo tamen ad unum omnes consentiunt, ut omne genus aerumnarum atque imbecillitatum, quas hominum societas et cultus vel affert vel auget, ab his generis humani incunabulis procul plane abjiciendum censeat“.[47]

14 Prigovor i odgovor.

„Zlatno je doba“ plod fantazije. Dosada, koju bûde u čovjeku nevoljne prilike sadanjega i u opće čovječjega života, učinila je, da čovjek izmisli neko čestito stanje, u komu je nekada živio, pa tim da sebe tješi i ublaži nesnosljivu dosadu sadanjeg života.

Ovo je prigovor, koji je već više puta bio izrečen drugom formom al istim sadržajem.

Odgovaram. Dosada sadašnjosti ne ublažuje se pomisli na čestitost (i da je realno ta čestitost bila) prošlosti. Takova pomisao može u najviše slučajeva pojačati dosadu i tugu mjesto da ju ublaži. To je psihološka činjenica iskustvom utvrgjena. Nada neka — pa bila baš i na posve slabu oslonu — bolje budućnosti može patniku razgaliti čelo, dosadu umanjiti, bol ublažiti. I ovo je psihološka činjenica. Za što bi čovjek hitio za nečim, što će mu donijeti nešto, čemu se on hoće da ukloni?

Ovaj odgovor pretpostavlja, da je čestitost zbilja postojala. A što bi se imalo kazati, da takove čestitosti nije nikada bilo?

Čovjek se može tješiti iluzijama, i on se doduše mnogo puta i tješi; ali sve te iluzije odnose se na nešto, što će biti i oslonjene su na neku nadu, kojoj i ako je oslon iluziran u zbilji, čovjek misli, da nije iluziran već realan; ali se čovjek nikada ne tješi nečim, česa nije nikada bilo u prošlosti, i on uvjeren, da toga nije bilo.

Nastavit će se.

[47] Scripta varii argumenti. Pars. I. (cfr. Perrone. Praelectiones theol. Romae 1841. vol. 4. pag. 168. —).





Značajna crta Lukina evangjelja.

Dr. Franjo Zagoda.

Evangjelje Lukino evangjelje je radosti, što nam je Otac nebeski dao takoga i tolikog Spasitelja. Pojedinci i sav narod promatrajući veličinu spasenja po Gospodinu Isusu Kristu, gledajući njegovu najplemenitiju čovječnost i dobrotu postojano slave Gospodina Boga.

Kad dogje sretno vrijeme, da se rodi glasnik Gospodinov, koji će mu pripraviti put, govori angjeo Zakariji za Ivana, da će mu biti radost i veselje, *καὶ ἔσται χαρά σου καὶ ἀγαλλίασις*. 1, 14.

Nevjernom Zakariji odgovara Gabrijel: .... Poslan sam, da govorim s tobom i da ti javim ovu radosnu vijest ... *καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρὸς σὲ καὶ εὐαγγελίσασθαί σοι ταῦτα*. 1. 19.

A u blaženo vrijeme, kad se imao začeti Sin Božji, pozdravlja isti arkangjeo Djevicu: Zdravo, milosti puna; Gospodin s tobom; blagoslovljena ti megju ženama! *χαῖρε κεχαριτωμένη ὁ κύριος μετὰ σοῦ*. 1, 28.

Blažena Djevica, pohodi rogjaku Elizabetu. Kako stupi u njezin dom i pozdravi srodnicu, Elizabeta čuvši pozdrav majke Božje, napuni se Duha Svetoga, preradosna poviče iza glasa i reče: Blagoslovljena ti megju ženama, i blagoslovljen plod utrobe tvoje! I otkud meni ovo, da dogje mati Gospodina mojega k meni; *εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξὶν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου . καὶ πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρὸς ἐμέ;* 1, 42, 43.

Tom zgodom Ivan zaigra od radosti u utrobi majčinoj ... *ἐσκίρτησεν τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ αὐτῆς ... ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου*. 1, 41, 44.

Ushićena Marija pjeva pjesmu zahvalnicu i radosnicu: Veliča duša moja Gospodina, i uzradova se duh moj u Bogu, spasu mojemu; *μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου.* 1, 46.—55.

Kad Elizabeta rodi, raduju se susjedi i rogjaci, što joj Gospodin učini toliku milost... *καὶ συνέχαιρον αὐτῇ.* 1, 58.

Za obrezavanja Ivanova otvoriše se usta Zakarijina i govoraše slaveći Boga; *καὶ ἐλάλλει εὐλογῶν τὸν θεόν.* 1, 64.

Zakarija presretan, što mu je Gospodin dao takog sina, pjeva utješnu i preradosnu pjesmu za sve prave Israelce i za one, koji sjede u tami i u sjeni smrtnoj: Blagoslovljen Gospodin Bog Israelov. *Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ.* 1, 68.—79.

Angjeo javlja milu i predragu tajnu Betlehemsku pastirima govoreći: Ne bojte se! jer gle, javljam vam radosnu vijest, veliku radost, koja će biti svemu narodu; *μὴ φοβεῖσθε· ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην, ἥτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ.* 2, 10,

Za rogjenja Spasiteljeva mnoštvo vojske nebeske slavi Boga govoreći: Slava Bogu na visini, i na zemlji mir ljudima Božje naklonosti; *δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρένη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας.* 2, 14.

Pastiri poklonivši se Božanskomu djetetu vraćaju se slaveći i hvaleći Boga; *δοξάζοντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θέον.* 2, 20.

Starac Simeon vidjevši utjehu Israelovu pjeva pjesmu zahvalnicu: Sad otpuštaš, s mirom slugu svojega, Gospodaru; *νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα,... ἐν εἰρήνῃ* 2, 29.—32.

Proročica Ana vidjevši Spasitelja; slavljaše Boga i govoraše za njega svima, koji su iščekivali otkup; *ἀνθωμολογεῖτο τῷ θεῷ καὶ ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσιν τοῖς προσδεχομένοις λύτρωσιν.* 2, 38.

Za krštenja Spasiteljeva otvara se nebo, Duh Sveti silazi u slici goluba, a glas s neba ču se: Ti si S n moj ljubazni (jedinorogjeni hebr. jabid sept. *ἀγαπητός*), ti si po mojoj volji! *σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.* 3, 22.

Gospodin učio je po sinagogama galilejskim i svi ga slavljahu... *δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων.* 4, 15.

U Nazaretu čita Gospodin proroštvo Izaijino o sebi: Duh je Gospodina nada mnom, za to me pomaza, da javim radosnu vijest siromasima... *εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς.* 4, 18.

Promatrajući narod čudesa Gospodinova zadržavao ga, da ne ide od njih. No Gospodin im reče: jer i drugim gradovima treba da ja propovijedam radosnu vijest o kraljevstvu Božjemu; ... *εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* 4, 42, 43.

Petar promatrajući obilni ribolov, koji je Gospodin blagoslovio, divljaše se i u svetom strahu radujući se, što je učenik tolikog učitelja, govori ponizno i skrušeno, da bude što vrijedniji učenik: Izigji od mene, jer sam čovjek grješnik, Gospodine. *ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ, ὅτι ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι, κύριε. θάμβος γὰρ περίεσχεν αὐτόν.* 5, 8, 9.

Gospodin prašta grijehe siromahu uzetomu i iscjeljuje ga svojom svemogućom voljom: ustani, uzmi posteljicu svoju i idi u kuću svoju. *ἔγειρε καὶ ἄρας τὸ κλινίδιόν σου, πορεύου εἰς τὸν οἶκόν σου.* 5, 24. I otide kući svojoj slaveći Boga: *ἀπῆλθεν ... δοξάζων τὸν θεόν.* 5, 25.

Na prigovor farizeja i saduceja, zašto učenici njegovi ne poste, kao što Ivanovi i farizejski, odgovara Gospodin, da je pravedno, te se raduju, dok je zaručnik s njima; *μὴ δύνασθε τοὺς υἱοὺς τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστιν, ποιῆσαι νηστεῦσαι.* 5, 34.

Izabravši Apoštole govori njima i narodu divnu besjedu na gori tješeći siromake, jer je njihovo kraljevstvo Božje, proglašujući sretnima, koji plaču: Blago vama, koji sad plačete, jer ćete se smijati; *μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε.* 6 21.

Gospodin proglašuje blaženima svoje ispovjednike i mučenike: Radujte se u ovaj dan i igrajte od radosti! jer gle, velika je plaća vaša na nebu; *χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ κιρτήσατε. ἰδοῦ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ.* 6, 22, 23.

Cijela besjeda na gori postavljajući čvrste etičke temelje kraljevstvu Božjem na zemlji preradosni je i utješni govor za bolji dio čovječanstva t. j. za one, koji trpe i stradaju radi pravde ljubeći mir, istinu, Gospodina i bližnjega. 6, 20.—49.

Gospodin rastuži se vidjevši majku udovicu, gdje oplakuje svojega mrtvoga jedinca, utješi je i uskrisivši mrtvaca vraća ga majci. A strah obuze sve, i slavljahu Boga govoreći: Jer velik prorok ustade megju nama i Bog pohodi narod svoj; *ὁ κύριος ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῇ καὶ εἶπεν αὐτῇ· μὴ κλαῖε ... καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ ... ἐδόξαζον τὸν θεόν.* 7. 12.—17.

Gospodin iscjeljuje pred učenicima Ivanovim razne boles-

nike i šalje ih k Ivanu s nalogom, da jave, što su vidjeli i čuli: Slijepi progledaju.... siromašnima propovijeda se radosna vijest o spasenju i blago onome, ako se tko ne sablazni o mene... *τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν . . . πτωχοὶ εὐαγγελίζονται · καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.* 7, 21, 22, 23.

Velikoj grješnici prašta grijehe, jer je mnogo ljubila i govori joj utješne riječi: Vjera te je tvoja spasila; idi u miru! *ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησεν πολύ . . . πορεύου εἰς εἰρήνην.* 7, 47.—50.

Gospodin propovijeda po gradovima i gradićima navješćujući radosnu vijest o kraljevstvu Božjem . . . *κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* 8, 1.

Gospodin sazvavši dvanaestoricu apoštola dade im silu i vlast nad svim nečistim dusima i da iscjeljuju bolesti. I posla ih, da propovijedaju kraljevstvo Božje... I izišavši prolažahu po gradićima navješćujući radosnu vijest o spasenju i iscjeljujući svuda; *εὐαγγελιζόμενοι καὶ θεραπεύοντες πανταχοῦ.* 9, 1, 2, 6.

Gospodin preobrazio se na gori. Petar vidjevši slavu njegovu i slavu velikih proroka Mojsija i Ilije govori: Učitelju! dobro nam je ovdje biti..i da načinimo tri sjenice: jednu tebi i jednu Mojsiji i jednu Iliji, ne znajući što govori. — Presretan od radosti, što mu nebo te Jakovu i Ivanu pružilo taki nebeski užitak želi, da ta rajska naslada ostane vječna. Nije znao, što govori t. j. da se ovdje ta želja ne može ispuniti, nego u vječnosti. A dok on to govoraše, dogje oblak i zasjeni ih, a uplašiše se, kad oni zagjoše za oblak. Upoznaše u oblaku simbol realne nazočnosti Božje i uplašiše se svijesni si svoje ljudske slaboće. I ču se glas iz oblaka: Ovo je Sin moj ljubazni (izabrani), njega slušajte!

Slušajte Sina moga, jer je on najveći prorok, kojeg vam je Mojsija obećao kao najvećeg zakonošu.[1]

Gospodin izabra i drugih sedamdeset učenika i posla ih da propovijedaju mir evangjeoski iscjeljujući bolesnike. Vratiše se sedamdesetorica s radošću govoreći: Gospodine, i vrazi nam se pokoravaju u ime tvoje.

Gospodin ih pozivlje, da se raduju tomu, što će se spasiti: no radujte se, što su vaša imena napisana na nebesima ... *ὑπέστ-*

[1] Deut. 18, 15; Luka 9, 28.—36. Innitzer: Kommentar zum Evangelium des heiligen Lukas p. 216, 217.

ρεψαν δὲ... μετὰ χαρᾶς... χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐνγέγραπται ἐν τοῖς οὐρανοῖς. 10, 9.—11.; 10, 17.—21.

U onaj čas obradova se Spasitelj u Duhu Svetom i slavljaše Oca, što je sakrio evangjelje od mudrih i razumnih, a objavio ga malenima; *ἠγαλλιάσατο ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ... ἐξομολογοῦμαί σοι...* 10, 21.

I okrenuvši se učenicima na samo reče: Blago očima, koje vide, što vi vidite! Jer vam kažem, da mnogi proroci i kraljevi htjedoše vidjeti, što vi gledate i ne vidješe; i čuti, što vi čujete i ne čuše... *μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε.* 10.—73. 24.

Sigurno je gorjelo od radosti srce učenika, kad su i naša slaba srca potresena za čitanja ove divne izjave Spasiteljeve. Ne će li se razvedriti kršćanska duša, kad čuje u paroboli o prijatelju, koji u noći traži hljeba u prijatelja: Kad dakle vi zli budući znadete dobre darove davati djeci svojoj, koliko će više Otac nebeski dati Svetoga Duha onima, koji ga traže; *εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὑπάρχοντες οἴδατε δώματα ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν.* 11, 13.

Ergo ne treba se odviše uznemiriti za nevolja i progonâ, jer mila Providnost bdije posebnim načinom nad svojom djecom: No vama su i vlasi na glavi svi izbrojeni: *ἀλλὰ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς ὑμῶν πᾶσαι ἠρίθμηνται.* 12, 7.

Zato treba čuvati se neurednog teženja za stvarim ovog svijega. Gospodin hrani tice nebeske (gavrane); odijeva prekrasno ljiljane. Prema tom ne zaboravlja na svoju djecu; tražite kraljevstvo njegovo, i ovo će vam se dodati... *ξητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα προστεθήσεται ὑμῖν.* 12, 31.

Ne boj se, malo stado, jer odluči Otac vaš, da vam dade kraljevstvo. *μὴ φοβοῦ, τὸ μικρὸν ποίμνιον· ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν.* 12, 32.

No upravo jer je Otac nebeski tako dobrostiv i jer se toliko brine za vjernike, kao marljive sluge sa svijećama zapaljenim treba da dočekaju vjernici gospodara svojega, spremni da mu odmah otvore, čim dogje i pokuca. Blago slugama onim, koje gospodar nagje budne kad dogje: Zaista vam kažem, da će se zapregnuti, i posaditi će ih i pristupivši služit će im; *μακάριοι οἱ δοῦλοι ἐκεῖνοι . . . περιζώσεται καὶ ἀνακλινεῖ αὐτοὺς καὶ παρελθὼν διακονήσει αὐτοῖς.* 12, 37.

Blago vjernome sluzi: Zaista kažem vam, da će ga postaviti nad svim imanjem svojim, 12, 43. 44. Kako se prema tom izvanredna sreća smiješi u vječnosti prijateljima Božjim.

Gospodin iscijelio bolesnicu, koja je teško bolovala 18 godina. Kako je položio na nju ruke odmah se ispravi i slavljaše Boga... *ἐδόξαζεν τὸν θεόν*. Gospodin primjerom iz običnog života obara prigovor predstojnika sinagoge, koji se ljutio, što Gospodin liječi u subotu.

Poraženi protivnici stigjahu se, a sve mnoštvo radovaše se za sva njegova slavna djela; *καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ᾽ αὐτοῦ* 13, 10.—17.

Bog je Bog milosrgja i traži, da činimo djela milosrgja onima koji stradaju. Blago onom, koji kad čini gozbu zove siromahe, kljaste, hrome i slijepe; blago njemu, jer mu siromasi ne mogu uzvratiti, jer će mu se uzvratiti na uskrsnuću pravednika. 14, 12.—14.

Čuvši ovu parabolu reče jedan: Blago onomu, koji će jesti hljeba u kraljestvu Božjemu; *μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ*. 14, 15.

A Gospodin u paraboli o gozbi prikazavši veličinu gozbe, no na žalost i nehaj mnogih, koji se pozivu Božjem ne odazivlju, pa zato nisu vrijedni da kušaju slasti predivne i preslatke gozbe Božje t. j. one sreće, koju uživaju svi, koji posjeduju Kristovu istinu i milost. *οὐδεὶς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων τῶν κεκλημένων γεύσεταί μου τοῦ δείπνου*. 14, 16.—24.

Farizeji i književnici mrmljaju, što Gospodin prima grješnike i jede s njima. A Gospodin u paraboli o izgubijenoj ovci kaže, da kašto čovjek našavši izgubljenu ovcu zove prijatelje i susjede govoreći im: Radujte se sa mnom, jer nagjoh ovcu svoju izgubljenu, — da će tako biti radost na nebu za jednog grješnika, koji čini pokoru, većma nego li za devedeset i devet pravednika, kojima ne treba pokore — *χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ἔσται ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι*... 15, 1—8.

Kašto žena našavši izgubljeni dram zove prijateljice i susjede govoreći: Radujte se sa mnom, jer nagjoh dram koji izgubih. — Tako, kažem vam, bit će radost pred angjelima Božjim za jednoga grješnika, koji čini pokoru; *γίνεται χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων*. 15, 8.—11.

U paraboli o rasipnom sinu otac ražali se opazivši bijedu

nesretnoga sina, koji je ostavio očinsku kuću, i potrčavši pade mu oko vrata i zagrli ga. Sve mu oprostivši oblači raskajnika u prvu baljinu, prstenuje ga, daje mu obuću na noge .. priregjuje gozbu. U redu je da se veselimo: — jer ovaj moj sin bijaše mrtav, i oživlje; bijaše izgubljen, i nagje se. I stadoše se veseliti. — *ἐσπλαγχνίσθη ... καὶ κατεφίλησεν αὐτόν ... εὐφρανθῶμεν ... καὶ ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι* 15, 11.—32.

Zakej, starješina carinički, presretan, što se Gospodin svratio u njegovu kuću, brzo sigje i primi ga radujući se. Zakej zadovoljava obilno za prijašnje grijehe. A Gospodin upozoruje one, koji su mrmljali, da se treba radovati, jer je došlo spasenje ovoj kući. Jer Sin čovječji dogje da potraži i spase što bi izgubljeno: *σπεύσασ κατέβη, καὶ ὑπεδέξατο αὐτὸν χαίρων ... ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός.* 19, 1.—10.

Gospodin svečano unilazi u Jeruzalem. Kad se približavao da sigje s gore Maslinske, poče sve mnoštvo učenika radujući hvaliti Boga iza glasa, za sva čudesa, koja vidješe, — govoreći: Blagoslovljen kralj, koji dolazi u ime Gospodnje; mir na nebu i slava na visini! *ἤρξαντο ... χαίροντες αἰνεῖν τὸν θεὸν φωνῇ μεγάλῃ ... λέγοντες· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ὁ βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου· ἐν οὐρανῷ εἰρένῃ καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις.* 19, 28.—38.

Gospodin upozoruje na znake slavnoga dolaska svoga. Ako će i biti strahoviti znaci u prirodi, izabrani ne treba da se boje. Jer će njihov Učitelj i Spasitelj doći u oblaku s velikom silom i slavom. A kad se ovo počne zbivati ..; uspravite se i podignite glave svoje, jer se približuje otkup vaš .. *ἐν νεφέλῃ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς ... ᾿ανακύψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, διότι ἐγγίζει ἡ ᾿απολύτρωσις ὑμῶν.* 21, 25.—29.

Na posljednoj večeri reče Gospodin: Željom sam želio (vrlo sam želio) da ovu gozbu jedem s vama, prije nego muku podnesem.

I uzevši čašu dade hvale i pozivlje ih, da razdijele megju sobom .. *δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας.*

I hvaleći naredi kao najdivniji zalog ljubavi Presv. oltarski sakramenat ... *καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας* ... 22, 14.—20.

Koji je s Kristom, sretan je, ništa mu ne manjka. — I reče im: Kad vas poslah bez kese i bisaga i bez obuće, eda

li vam što ne dostade? A oni rekoše: Ništa ... *μή τινος ὑστερήσατε, οἱ δὲ εἶπαν· οὐδενός*. 22, 35.

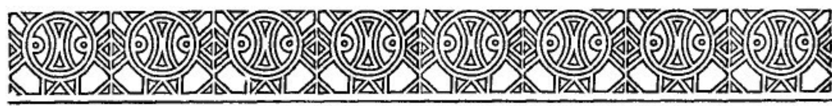
Angjeli tješe žene na dan uskrsnuća: Što tražite živoga megju mrtvima? — Nije ovdje, nego uskrsnu *ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν, οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλὰ ἠγέρθη*. 24, 5. 6.

Učenicima, koji putuju u Emaus, približi se Gospodin, tješi ih tumačeći im Pismo, da je trebalo, da Krist to pretrpi i ugje u slavu svoju. — Učenicima gori srce od radosti, što ih prati najdivniji tješitelj i mole ga vruće i skrušeno: ostani s nama, jer je blizu večer i dan je već na izmaku. — Slavno uskrsnuli ispunio je plemenitu želju srca njihova, sjede s njima za stolom, blagoslovi hljeb i prelomi i dade im. Upoznaše zahvalni i radosni Gospodina ... *μεῖνον μεθ' ἡμῶν, ὅτι πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα . . . εὐλόγησεν . . . οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν* ... 24 13.—35.

Gospodin uskrsnuvši pozdravlja učenike: Mir vama! Ja sam, ne plašite se! Pokaza im ruke i noge, da ih uvjeri, te je slavno uskrsnuo. — A dok oni još ne vjerovahu i čugjahu se od radosti, Gospodin zatraži da mu dadu jesti i tako ih utvrdi u vjeri u svoje slavno uskrsnuće ... *εἰρήνη ὑμῖν* ... *ἀπιστούντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμαζόντων* ... 24, 36.—43.

Gospodin naloživši učenicima, da čekaju u Jeruzalemu silazak Duha Svetoga, izvede ih prema Betaniji i podignuvši ruke svoje blagoslovi ih. I dok ih je blagoslivljao, odstupi od njih, i uznosaše se u nebo. A oni poklonivši mu se vratiše se u Jeruzalem s velikom radošću. — I bijahu jednako (neprestano) u hramu hvaleći i slaveći Boga ... *εὐλόγησεν αὐτούς. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν* ... *προσκυνήσαντες αὐτὸν ὑπέστρεψαν* ... *μετὰ χαρᾶς μαγάλης, καὶ ἦσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ εὐλογοῦντες καὶ αἰνοῦντες τὸν θεόν*. 24. 49.—53.





O slobodnoj volji.

Dr. Stjepan Zimmermann.

I. Apsolutni determinizam i apsolutni indeterminizam.

1. „Znanstvena pra izmedju slobode i usilja jest najdublja borba, u kojoj se stječu sve druge, beskonačna borba ne za to, što u njoj ne bi bilo prave pobjede i valjane izmirbe, već u toliko što svaka epoha prema vlastitom životu i naziranju mora da ovu izmirbu u svom obliku izvojšti". Pitanje o slobodi „tako je veliko, da zasiže u sve znanosti te iz dubine pokreće pravo i politiku, religiju i umjetnost. Ovo pitanje zapravo odlučuje o našem stanovištu u svijetu i životu .... jer pitanje slobode jest pitanje čovjeka".[1]

Pitanje o slobodnoj volji u tako je tijesnoj svezi s psihološkim shvatanjem ljudskog bića uopće, te odgovor na ovo pitanje rekao bih da većma ovisi o raznolikosti filozofijskih nazora o duši čovječjoj, nego li o samom sadržaju ovog pitanja. Leibnizova nauka o prestabiliranoj harmoniji monadâ, pa Herbartova nauka o medjusobici realâ, tvore metafizičku podlogu za psihološko shvatanje ljudske volje upravo onako kaošto je i Kant pitanje o slobodnoj volji nastojao riješiti deduktivnim putem iz općih principa spoznajne teorije kriticizma. Istina, nerijetko biva da riješavanje problema o slobodnoj volji zapinje radi neodredjenog ili jednostrano shvaćenog stanovišta, što ga u filozofijskoj literaturi zastupa determinizam i indeterminizam. Budući da ova dva naziva mogu imati višestruk smisao, za to bi jalovo bilo sve naše raspravljanje, kad bismo pošli s predmnijeve, da se filozofijsko umovanje u navedenom pitanju može kretati samo u dva smjera:

[1] K. Joël, Der freie Wille (München 1908.), XVI. XVII. (Predgovor).

u determinističkom, koji kaže, da volju u njenom djelovanju neki faktori nužno odredjuju — i apsolutnò indeterminističkom, po kojemu ovi faktori nikako ne odredjuju volje. Jedno i drugo stanovište može da bude neodrživo, pa za to bi neispravno bilo, kad bi se istraživanje slobodne volje vezalo uz alternativu: determinizam ili indeterminizam (u apsolutnom značenju). U koliko se doslije u filozofiji usvajao nazor, da su determinizam i indeterminizam u kontradiktornoj opreci, lako je razumljivo, da se toliki naučnjaci zagrijavaju za determinizam, a indeterministi opet u plahom oprezu izbjegavaju svaki determinizam. Biti će opravdano mnijenje, da je sve ono golemo filozofijsko nastojanje, što je uloženo u pitanje o slobodnoj volji, donijelo razmjerno neznatne uspjehe takodjer i za to, jer se odviše oslanjalo na ekskluzivnost determinističkog i indeterminističkog stanovišta. Determinist je na temelju činjenica opažao, da volja nije posve neovisna o stanovitim činbenicima, pa je za to poricao svaku slobodu volje; a indeterministu je slobodna volja u prvom redu realni uvjet, na kojem se osniva moralnost, neoboriva činjenica svijesti ljudske, pa je indeterminist opet otuda izvodio, da je volja u svom samoodredjivanju posve neovisna. Upravo za to, jer indeterminizam može da bude jedino ispravno shvatanje ljudske volje i onda, ako joj neovisnost u nekom smislu ograničimo, za to ne bi ispravno bilo pristajati isključivo uz determinizam, odnosno poricati svaku slobodu volje poradi njene ovisnosti o stalnim uvjetima. Ali, i ako je u pitanju slobodne volje znalo kadšto uplivati jednostrano shvatanje determinizma i indeterminizma, ipak nije to ni izdaleka onaj glavni momenat, koji odlučuje u stvaranju filozofijskog nazora o slobodi naše volje. Kako već napomenusmo, ovaj nam je momenat potražiti u općem nazoru o psihičkoj realnosti. Tko se nije dovinuo sjegurnoj spoznaji, da osim svjesnog zbivanja postoji i realni psihički uzročnik tog zbivanja — taj će već obzirom na ovu pretpostavku odbaciti svako pomišljanje o mogućnosti slobodne volje. Kako bi mogla volja kao neki realni psihički subjekat odredjivati svjesno zbivanje, ako osim samog tog zbivanja uopće ništa ne postoji? Ako volja ne znači drugo nego stanovitu vrstu svijesnih doživljaja, koji su vezani na prirodnu kauzalnost, u tom se dakako slučaju ne može govoriti o slobodi ili samoodredjivanju volje. Pa budući da deterministički nazor o volji zastupaju upravo oni naučnjaci, kojih je psihologija bez realne,

supstancijalne duše, za to je pitanje o slobodnoj volji u prvom redu ovisno o pitanju duše uopće.

2. Naša samosvijest t. j. znanje o pripadnosti psihičkog zbivanja jastvu, nedvoumno dokazuje, da čovjek nije samo trpno, već i tvorno biće. Tvrdnja o apsolutnoj trpnosti jastva (duše) nije uopće moguća ako pretpostavimo činjenicu samosvijesti: budući naime da je u samosvijesti sadržano jastvo kao subjekat psihičkih doživljaja, za to bi nestalo same samosvijesti kad bismo htjeli pomišljati sve usebne dogodjaje kao učinak nekog bića, prema kojemu bi jastvo imalo biti u apsolutno trpnom stanju. Takovo jastvo, koje ne bi samo u sebi imalo nikoje tvorne moći, ne bi više bilo subjekat svojih doživljaja, već samo objekat, koji bi drugom nekom biću, a ne čovjeku imao služiti kao mehaničko sredstvo djelovanja. Premda je ovakovo pomišljanje jastva himerično (kao circulus-quadratus), ipak je s njime u svezi fatalistički nazor o ljudskoj volji. Sve naše djelovanje, veli Spinoza,[2] nije drugo nego učinak nekog uzročnika, koji opet ovisi o beskonačnom nizu drugih uzročnika, tako da ljudsko biće nije drugo nego „način", kojim se izvija neograničena supstanca. I pozitivist Paul Rée[3] drži, da je čovjek samo produkat općih prirodnih zakona. Čovjek se, kaže N. Kurt,[4] od prvoga dana u životu razvija tjelesno i duševno po nepromjenivim zakonima, tako da je apsolutna ovisnost temeljni princip životnog razvoja. Svaka odluka dala bi se matematičkom tačnošću izvesti iz onih sila, koje odredjuju slijepu podložnost ljudske volje. Ovome se fatalističkom nazoru približuje i kriva nauka o predestinaciji, kako ju tumače Luter, Kalvin, Viklif i još neki teolozi. Luterovo se proricanje slobodne volje osniva na teološkom njegovom nazoru o stanju prvog čovjeka. Budući da je prvi čovjek, po mnijenju Luterovom, nakon moralnog svojeg pada izgubio sve one dobre vlastitosti i odlike,

[2] Spinoza, Ethices p. I. prop. 32. Voluntas certus tantum cogitandi modus est, sicuti intellectus; adeoque (per prop. 28) unaquaeque volitio non potest existere, neque ad operandum determinari, nisi ab alia causa determinetur, et haec rursus ab alia, et sic porro in infinitum ... Quod si voluntas infinita supponatur, debet etiam ad existendum et operandum determinari a Deo ....; p. II. prop. 48. In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum .... [3] Die Illusion der Willensfreiheit (Brl. 1885.). [4] Willensfreiheit? (Lpzg, 1890.), p. 32. sq.

*

koje su dotada resile samu narav njegovu i pripadale biti prvog čovjeka, nestalo je u čovjeku jasne spoznaje o Bogu, a po tom i slobode u djelovanju. Svako dobro djelo u čovjeka jest učinak božje svemoći, a udes ljudski ovisi isključivo o božjem odabranju. Dosljedno tome izvodi Kalvin, da je Bog prouzrokovao i prvi grijeh, a i sva ostala moralna zla u svijetu, pa za to da je čovjek u pogledu svojeg spasenja posve pasivan. Što više, uči Viklif, i sam Bog je podložan apsolutnoj nužnosti sveukupnog zbivanja. Otuda je vidjeti, da bi po ovim teorijama naše jastvo imalo da bude posve pasivno, o izvanjskom uzročniku apsolutno determinirano, kašto uči i fatalizam. Ali osim toga što je predmnijeva o pasivnosti jastva u sukobu s činjenicom naše samosvijesti, ovi se nazori o predestinaciji kose takodjer s ispravnim pojimanjem božjih vlastitosti. Dobrota se božja nikako ne može smatrati izvorom moralnog zla u svijetu, kaošto i pravda božja ne može ljudima nametnuti kazne za one čine, kojima ljudi sami nijesu uzročnici. Po fatalističkom se nazoru ne dâ razumjeti nikoje moralno pregnuće, a prema tome niti prava volja za ikoji napredak u polučivanju kulturnih ciljeva. Moralna pouka i svaki odgoj, kaošto i moralna odgovornost imadu samo onda smisla, ako ljudsko djelovanje nije nužni učinak izvanjskih uzročnika. Za to je Spinozina etika, kaošto spravom primjećuje Herbart,[5] naklapanje slijepca o bojama. „Ne samo da je (Spinoza) izostavio pojam o dobru i zlu, već ga je posvema pustio s vida, te se uopće ne da pronaći put, kako da opet do tog pojma dodjemo". Glavna je zabluda Spinozinog fatalizma, što „ne pojmi one duhovne energije, koju može doduše tijelo potpomagati ili sprečavati, ali koja ipak svoje vlastite zakone slijedi".[6]

3. Kaošto po jednostavnom i teološkom fatalizmu, tako se i po materijalističkoj teoriji imade smatrati voljno djelovanje kao nužni učinak izvanjskih faktora. Materijalizam naime svodi sve psihičko zbivanje na organske (fizijološke) funkcije,[7] koje pod uplivom izvanjskih prilika nužno odredjuju svaku pojedinu djelatnost u čovjeku. Kad ne bi razne društvene uredbe sprečavale čovjeka u izvedbi njegovih težnja, čovjek bi u životu radio jedino prema svojem nagonu i prirodjenim sklonostima. „Čovjek je, veli Büchner, po svojem tjelesnom i duševnom

[5] Sämmtl. Werke (Ed. Hartenstein) IX. p. 310. [6] l. c. p. 313. [7] Büchner, Kraft und Stoff (Lpzg. 1869) p. 1?6 sg.

bivstvu proizvod prirode. Za to ne samo ono što čovjek jest, već i ono što čini, hoće, osjeća i misli, osniva se na jednakim prirodnim nužnostima kaošto i čitavi svemir. Samo površnim i neupućenim promatranjem ljudskog bića moglo se doći do nazora, da je djelovanje naroda i pojedinaca izraz posve slobodne i samosvjesne volje.[8] „Djelovanje svakog pojedinca ovisno j o karakteru, običajima i načinu mišljenja dotičnog naroda, kojemu pojedinac pripada. Sam pako narod nije do stanovite granice drugo nego nužni produkat izvanjskih prirodnih okolnosti, u kojima se razvija i živi."[9]

Premda se u prilog materijalističkog nazora nastoji isticati znatne tečevine na prirodoznanstvenom području, koje su poglavito polučene empiričkim metodama, ipak se u pitanju slobodne volje ne dolazi do rješenja bez onog spekulativnog umovanja, koje je nepristupno materijalističkom stanovištu. Kakogod se ne može poreći, da se proširivanjem iskustvenog znanja u velike promiču filozofska nastojanja, unatoč tome sadržaje promatranje svijeta i života ljudskog mnogo takovih pitanja, na koja materijalizam ne samo da nije odgovorio, već po svojim principima i ne može odgovoriti. Ako se naime usvoji princip, da osim materije ništa drugo i ne može biti predmet znanstvenog proučavanja, da je sva naša spoznaja stegnuta ne osjetno opažanje, tada bi trebalo prije svega oboriti sve one činjenice, koje su nedvojbeni rezultat filozofijskog znanja. Nikoje materijalističke teorije nijesu u stanju da protumače postanak i razvoj organskog života, a kamo li duševnih pojava. Zar će se prostorne vlastitosti tvarnog bitka ikada moći poistovjetovati s vremenskim snošajima usebnih doživljaja? A može li se zanijekati naša samosvijest, koja zajamčuje stvarni opstanak onog subjekta, koji uza svu promjenu psihičkih stanja zadržaje trajnu istotu? Kad se mišljenje ljudsko ne bi bitno razlikovalo od fizičkih funkcija, kad misaoni principi ne bi bili drugo nego tvorina pojedinačnih organskih procesa, zar bi ikad čovjek mogao doći do takovih spoznaja, koje imadu karakter općenitosti i nužnosti, ove temeljne uvjete svakog objektivnog, a potom i znanstvenog mišljenja? Kaošto svu našu spoznaju tako i htijenje svodi materijalizam na osjetnu djelatnost. Budući pako da fizički uzroci nužno odredjuju osjetne činitbe, za to

[8] l. c. p. 255. [9] l. c. p. 257.

je i voljno djelovanje nužni učinak najjačih fizičkih uzroka. To znači, da čovjek neodoljivom nuždom ide samo za ostvarenjem osjetnih težnja. Ako naime, po materijalističkom shvatanju, naše htijenje nije različno od osjetnog teženja, onda je dakako isključena mogućnost sukoba izmedju volje i osjetnih motiva. Ali zar si mi nijesmo potpuno svijesni, da uza sve osjetne težnje imađemo i moć promišljanja, kojim prosudjujemo vrijednost ovih težnja? Zar se nikad ne dogadja, da obustavimo koju težnju i otklonimo sva ona sredstva, kojima bismo svoju težnju mogli ostvariti? A napokom zar se moralna svijest ikako dade primijeniti na fizijološke procese? Kad bi materijalizam mogao sva ta pitanja razjasniti i dolično na njih odgovoriti, mogao bi se nazvati znanstvenim — ali to bi onda tek bilo, kad bi se mogao odreći svojih temeljnih principa.

Da izbjegne apsurdnom shvatanju materijalizma i fatalizma, koji tvrdi, da je jastvo u svojim doživljajima apsolutno ovisno, t. j. da je isključivo u trpnom stanju, priznaje relativni (psihološki) determinizam čovjeku individualnu njegovu aktivnost. Relativni i apsolutni (izvanjski) determinizam jednako uče, da je pojedinačno htijenje nužno, samo što relativni determinizam ovu nužnost osniva na psihičkoj kauzalnosti, dočim ju apsolutni determinizam svodi na izvanjsko usilje. U koliko se princip voljne nužnosti nalazi u čovjeku, a ne izvan njega, ističe relativni determinizam, da je čovjek slobodan uza svu psihičku nužnost. Pojam slobode po shvatanju relativnog determinizma isključuje dakle samo izvanjsku nužnost. Jastvo je tvorno počelo htijenja — u toj se tvrdnji slažu psihološki determinizam (koji odsada jedino dolazi u obzir) i indeterminizam proti fatalizmu i materijalizmu. Razlika izmedju relativnog determinizma i indeterminizma može dakle da se kreće samo u opsegu raznoličnog shvatanja o snošaju ovisnosti odnosno neovisnosti izmedju htijenja i drugih psihičkih faktora. Otuda je već vidjeti, da će psihološki nazor o jastvu nužno uplivati na tumačenje snošaja izmedju psihičkih faktora i htijenja, te će odlučivati u razlici izmedju determinizma i indeterminizma. Ako jastvo (po senzualističkom shvatanju) ne znači drugo nego cjelokupnost usebnih doživljaja, koji se nalaze u uzročnoj svezi s pojedinim htijenjem; drugim riječima: ako jastvo nije trajno isti subjekat, koji bi bio stvarno različan od psihičkog zbivanja, onda jastvo dakako ne može da bude tvorno počelo, koje bi mijenjalo i

odredjivalo kauzalne uvjete kod pojedinog htijenja. Ako (prema Kantovom umovanju) pretpostavimo, da inteligibilno jastvo nadmašuje empiričku našu svijest, tad su opet sve voljne činidbe kauzalnom nuždom vezane jedna o drugu, tako da pojedinačno htijenje moramo smatrati kao nužni učinak onih psihičkih momenata, koji sačinjavaju empiričku svijest. Drugim riječima: prema cjelokupnom empiričkom zbivanju odredjeno (determinirano) je pojedinačno htijenje, tako da voljni čini nijesu drugo nego nužna rezultanta općih prirodnih zakona, koji ravnaju empiričku svijest svakog pojedinog čovjeka. Ovisnost pojedinačnog htijenja o empiričkom zakonu („karakteru") čini se u prvi mah fatalistička, ako pretpostavimo da je subjekat htijenja (t. j. jastvo) nešto od empiričkog karaktera različno, a ipak o tom karakteru u svom htijenju apsolutno ovisno. Ali uz pretpostavku, da htijenje pripada jastvu, koje samo po sebi odredjuje onaj empirički karakter, o kojemu ovisi pojedinačno htijenje, a sàmo to jastvo pomišljamo da nije vezano na nikoje empiričke uvjete — onda nam valja pojedinačne voljne činidbe prosudjivati (s gledišta neempiričkog jastva) kao da se ne zbivaju ovisno o empiričkim zakonima. Na ovoj se umskoj ideji jastva (slobode) osniva Kantova nauka o empiričkoj djelatnosti volje; ali prije nego ćemo neke oblike relativnog determinizma pobliže izložiti, ogledati nam je shvatanje ekstremnog indeterminizma.

Od različitih značenja, što ih može imati riječ „sloboda",[10] ulazi u problem slobodne volje samo ono značenje, koje se osniva na promatranju psihičkih uvjeta kod voljnog čina. Ono stanje, koje ne podnosi izvanjskog usilja, zove se fizička sloboda. Takova sloboda može pripadati svim prirodnim bićima, pa i čovjeku u koliko po prirodnim zakonima i težnjama razvija neku djelatnost bez izvanjske zapreke. Gdjegod neke okolnosti sprečavaju uzbiljavanje prirodnih zahtjeva, tu nema fizičke slobode. U psihološkom pogledu ograničuje se pojam slobode na snošaj izmedju volje i drugih psihičkih faktora. Kašto fizička sloboda kod čovjeka znači neovisnost djelovanja o izvanjskim uzročnicima, tako se i psihološka sloboda tiče volje s obzirom na njenu ovisnost odnosno neovisnost o uzročnom uplivu psihičkih faktora. Ako je voljna odluka učinak, koji rezultira iz stanovitih psihičkih okolnosti (koje dakako nisu istovetne s voljom) takovom nuždom, da volja uz one iste okolnosti ne

[10] Isp. Gutberlet, Die Willensfreiheit u. ihre Gegner (Fulda 1893) p. 7. sq.

bi mogla drukčije odlučiti, u tom slučaju velimo, da volju u njenom odlučivanju stalne psihičke okolnosti odredjuju ili determiniraju. Ako je čovjek u pojedinačnoj odluci toliko neovisan o svim psihičkim uplivima izvan svoje volje, da bi se mogao i drukčije odlučiti, tad je volja u pravom smislu slobodna, jer joj djelovanje nije nužni učinak nekih uzročnika izvan volje, već je volja sama odredbeno počelo svojeg djelovanja. Ova definicija slobode, kako je vidjeti, ne isključuje nipošto uzročne sveze izmedju volje i drugih faktora, već samo ističe (proti apsolutnom determinizmu) toliko, da volja o pojedinim faktorima nije u svom djelovanju nužno ovisna. Prema tome ne bi adekvatna bila definicija indeterminizma, kad bismo ga isključivo htjeli shvatiti kao nazor, prema kojemu bi volja imala da bude u svojim odlukama posve neovisna o ičemu izvan sebe. Uz ovaj apsolutni indeterminizam postoji još uvjek, možemo reći, i relativni indeterminizam, koji kaže, da se volja u svojim odlukama sama odredjuje — i ako je u svakom svojem činu ovisna o nekim uvjetima. Pita se dakle: može li volja u svojim odlukama biti apsolutno neovisna?

4. Uspješno rješenje svakog filozofijskog pitanja, a to vrijedi osobito za problem slobodne volje, može se očekivati samo onda, ako se unaprijed otkloni svaka neizvjesnost i neodredjenost u tumačenju onih pojmova, od kojih je sastavljen sam problem. Ako je činjenica ljudskog htijenja i nekritičkom posmatraču nedvojbeno poznata, ipak se i pomnom psihološkom istraživanju namiču ne male poteškoće, kad treba analizirati samu činidbu htijenja, te ju razlučiti od ostalih psihičkih tvorina. Što znači htijenje odnosno nehtijenje? Ako se čovjek za neko djelovanje još nije odlučio, već samo promišljava, bi li nešto učinio ili ne bi, u takovom slučaju kažemo, da tu nema htijenja; ovakovo nehtijenje znači negaciju htijenja, u koliko se naime u dotičnog čovjeka ne nalazi nikoji voljni čin. Ovaj isti izraz „nehtijenje“ označuje nam takodjer pozitivni voljni čin, koji se od htijenja razlikuje jedino s obzirom na svezu volje s njenim predmetom. Htijenje ide zatim, da se poluči neki predmet težnje, dočim nehtijenje nastoji, da se predmet otkloni; htijenje je učin, koji smjera onamo, da se nešto zbudne, a nehtijenje ide za tim, da se nešto ne zbudne. U oba se slučaja nalazi voljni čin u napremici s odredjenim ciljem, koji se ima uzbiljiti. Htijenje jest dakle kauzalna tvorina, koja sa svojim predmetom stoji u uzročnom snošaju. Ako

polučenje cilja ili ostvarenje voljnog predmeta i ne ovisi jedino o nama, ipak je htijenje — i ako tek djelomični — uzročnik onih djelovanja, bez kojih se cilj ne bi mogao polučiti. Kauzalni karakter htijenja ne iziskuje, da bude pojedinačna volja jedini uzročnik u ostvarenju nekog cilja, već samo toliko znači, da je svako htijenje zbiljsko nastojanje (a ne samo želja) da se nešto poluči. Prema tome se kod htijenja ponajprije iziskuje spoznaja cilja, t. j. čovjek mora neko djelovanje (svjesnu činitbu ili koje izvanjsko djelovanje) poznavati, prije nego uzmogne ovo djelovanje biti predmetom voljnog nastojanja. Dakako da znanje o onom, što će se dogoditi, još nije htijenje, jer ja mogu htjeti ili nehtjeti, a mogu i indiferentan ostati prema onomu, što znam da će se dogoditi. Htijenje dakle nije istovetno sa znanjem budućeg zbivanja. Ali, ako sam svjestan da će neki (tjelesni ili duševni) faktori izvesti neki učinak, t. j. ako znadem, da neki dogadjaji u meni uzročno uplivaju na nešto što će se tek zbiti, nije li u tom slučaju znanje tih dogadjaja istovetno s htijenjem učinka? I to opet ne može da bude za to, jer ja mogu nehtjeti učinak i onda ako znadem, da će neminovno slijediti na osnovu stanovitih uzročnih momenata u meni. Otuda pako razbiramo, da htijenje sastoji u tome: koje stanovište čovjek zauzima prema znanju o djelatnosti uzročnih faktora u njemu. Prema tome da li čovjek pristaje uz djelovanje dotičnih kauzalnih faktora ili ne pristaje, velimo da učinak tih faktora ovisi o volji. Budući naime da mi eo ipso što pristajemo ili ne pristajemo uz neko zbivanje u nama, možemo uzročno uplivati na samo to zbivanje, za to je ovo pristajanje zasebni uzročni čin, koji zovemo htijenje. Ako dakle čovjek hoće da poluči neki cilj, tad se uzročna djelatnost volje sastoji u tome, da ona tjelesno ili duševno naše zbivanje podupire ili sprečava, prema tome da li je ovo zbivanje sredstvo ili zapreka postavljenom cilju. Volja dakako ne može izvesti neki učinak neovisno o ikojim uzročnim faktorima, tako da bi volja sama po sebi nadomjestila djelatnost drugih faktora. Uzročnost volje može na stanoviti učinak uplivati samo indirektno, u koliko naime volja upliva na uzročne faktore dotičnog učinka, pa za to i ovaj upliv volje nije neograničen, već je ovisan o zakonima i raznim pojedinačnim okolnostima uzročnih faktora u čovjeku.

Iz činjenice, da čovjek može uz kauzalnu djelatnost fizičkih i psihičkih faktora pristati ili ne pristati, te prema tome

uplivati na samu djelatnost, izvodi se kauzalni karakter htijenja. A otuda opet, što htijenje može u nama postojati i onda, dok još zbiljski ne postoji ono zbivanje, o kojemu ovisi svrha htijenja, nedvojbeno slijedi, da htijenje nije istovetno s ovim zbivanjem. Kako se dakle očituje htijenje u svijesti našoj? Izvan svake je sumnje, da htijenje nije ćutilna činidba. Ali pita se: je li htijenje u mnoštvu nećutilnih svjesnih sadržaja specifički odredjeno, ili je istovetno s težnjom odnosno zazorom? Usebno nas iskustvo upućuje, da ovdje mora postojati razlika: jer dok težnje ili zazora nikada nema bez čuvstvovanja, htijenje ne mora nipošto da bude u svezi s ikojim čuvstvima. A što je glavno, svaka hotnja jest uzročni čin, dočim težnje same po sebi mogu opstojati bez ikoje uzročne djelatnosti, a mogu biti i sasvim protivne mojem htijenju. Upravo za to jer htijenje može ravnati fizičkim i psihičkim zbivanjem, može proizvesti takva djelovanja, koja su u opreci s ćutilnim težnjama, za to je htijenje kauzalna činidba, koja je specifički različna od teženja. Volja jest dakle takav uzročnik, koji (u stanovitim granicama) može realno uplivati na psihofizijološko zbivanje. Ovo je načelo u pitanju slobodne volje temeljna psihološka pretpostavka proti senzualizmu, koji istovjetuje htijenje s ćutilnim težnjama upravo tako, kaošto sve spoznajne činidbe izjednačuje ćutilnom poimanju.

Budući da je htijenje takova djelatnost jastva, koja ide za zbiljskim ostvarenjem nečesa, što još realno ne postoji, za to je prvi uvjet htijenja, da jastvo upozna onaj predmet, što ga svojim htijenjem nastoji ostvariti. Taj predmet zovemo cilj htijenja, pa se prema tome kod svakog htijenja iziskuje spoznaja cilja. Spoznaja predmeta sama po sebi još ne odlučuje, hoće li volja polučivati taj predmet, ili će ga otklanjati, t. j. zbiljski nastojati da se nešto ne zbudne. Čovjek može pomišljati neki cilj, a da sȁmo ovo pomišljanje ne upliva na kauzalnu djelatnost volje. Pita se dakle: koji svijesni sadržaji odlučuju u onom momentu, kojim jastvo postavlja i odredjuje svom htijenju neki cilj? Kada možemo reći, da je neki čin nastao odlukom volje? Iz svakidašnjeg naime iskustva znademo, da imade mnoštvo slučajeva, gdje možemo na razne načine djelovati, ali mi ipak odaberemo i odlučimo se samo za jedno stanovito djelovanje. Je li svako odabrano djelovanje, na koje smo se odlučili, premda smo mogli i drugo nešto odabrati, učinak htijenja? Budući da hti-

jenje nije istovetno s težnjom, očito je da čovjek može koješta djelovati prema svojim težnjama, a da kod tog djelovanja nije kauzalno uplivala volja. Prema tome može u mnogo slučajeva uplivati nešto na naše težnje i s tim skopčana djelovanja, a da to isto ipak ne upliva na jastvo, u koliko ono odredjuje cilj voljnog djelovanja. Drugim riječima: različiti kauzalni momenti mogu uplivati na naše težnje, tako da odaberemo ili da se odlučimo za stanovito neko djelovanje, a da ovo djelovanje nije učinak htijenja upravo za to, jer htijenje nije istovetno s težnjama. Budući da čovjek svojim htijenjem može na sáme težnje (odnosno na djelovanje prema težnjama) kauzalno uplivati, za to će pravo htijenje nastati tek onda, kad čovjek svoje težnje i djelovanja prosudjuje u svezi s drugim nekim težnjama. Otuda slijedi, da svaka odluka volje, odnosno svako djelovanje, koje je volja odabrala, mora imati svoj razlog u razumnoj spoznaji. Kad je čovjek razumom svojim spoznao neki cilj, onda se tek može odlučiti, na koji će način svojim htijenjem uplivati na fizičke i psihičke sile, koje su u svezi s polučivanjem cilja. Razumnu spoznaju cilja zovemo motiv volje. Motivi dakle potiču jastvo na aktualno htijenje, kojim čovjek upliva na djelatnost raznih uzročnih faktora. Budući da je ova realna sposobnost specifički različna od sposobnosti mišljenja, za to kažemo, da jastvo imade realnu moć htijenja t. j. da ima volju.

Volja se, rekosmo, odlučuje za neki cilj i odabire sredstva prema razumnom prosudjivanju. Osim spoznaje nekog djelovanja iziskuje se kod voljnog čina još takav razumni sadržaj, koji će volju potaknuti, da se odluči za sámo to djelovanje. Razum navodi volju na djelatnost time, što sadržaje razlog za htijenje odnosno nehtijenje. Kad razum pokazuje volji neki cilj ili ju upozoruje na sredstva, u svakom slučaju mora da bude sadržana u razumnoj spoznaji obrazložba ili motivacija za htijenje. Ako čovjek hoće da poluči odredjen cilj, a spoznaje da neka djelovanja stoje u svezi s tim polučivanjem, tada ova spoznaja potiče volju na djelovanje u toliko, što volja bez tog djelovanja ne bi postigla svog cilja. Ali kako mora razum uplivati na volju, da joj uzmogne predočiti neki predmet kao cilj htijenja? Mnogoputa se dešava u svakidašnjem životu, da su naši ciljevi tek relativni t. j. oni su u svezi s drugim, općenitijim nekim ciljem, kojeg si nijesmo izričito svjesni, ali za koji se je volja već otprije odlučila. Podredjeni ciljevi nisu drugo,

nego sredstva s obzirom na viši cilj, pa za to spoznaja ovog višeg cilja sadržaje motiv, koji volju potiče, da se odluči za neki podredjeni cilj. Ako nešto hoćemo znajući, da smo se odlučili samo poradi nečesa drugoga, onda se predmet volje zove sredstvo, a ne pazimo li izrično na svezu voljnog predmeta s čim drugim, tada ovaj predmet zovemo cilj. Motivacija volje s obzirom na podredjene ciljeve ne sadržaje nikakove poteškoće, jer, kako rekosmo, razum obnalazi ove ciljeve kao sredstva za postignuće višeg cilja, za koji se je volja već odlučila. Ali kako dolazi jastvo svojim razumom do toga, da postavi volji takav cilj, koji nema sveze s drugim kojim ciljem? Razum mora predočivši volji neki predmet ujedno obrazložiti: zašto da se volja odluči za taj predmet kao za cilj svojeg djelovanja. To će reći: razum ne može sam po sebi odrediti neki cilj našem htijenju, ako ne nadje neki razlog, a taj razlog opet nije ništa drugo nego cilj volje. Kod svake dakle motivacije mora razum već predpostaviti općenite neke ciljeve voljnog djelovanja. Drugim riječima: imade nekih djelovanja, o kojima sudimo tako, da sadržaj toga suda sâm po sebi nužno upliva na našu volju. Na ovakovim sudovima, koji neposredno t. j. bez sveze s daljnjim kakovim obrazloženjem uplivaju na htijenje, osniva se svaka motivacija volje. Najviši motivi, koji sadržavaju nužne ciljeve htijenja, omogućuju razumu, da pojedinačno htijenje obrazlaže time, što ga svodi u snošaj s nužnim ciljevima volje. Svako djelovanje postaje za našu volju motivirano u toliko, što razum spoznaje podredjenost dotičnog djelovanja onom ciju, za koji se volja nužno odlučuje. Koji je to najviši motiv, u kojemu je sadržana nužna sveza volje s njezinim ciljem? Kašto motivi uopće djeluju na volju u svezi s težnjama, tako će se i najviši motiv oslanjati na temeljnu, nužnu težnju ljudskog bića. A koja je to težnja? Čovjek nužno t. j. po svojoj naravi teži za tim, da uzdrži i usavrši ono stanje, koje je biću ljudskom primjereno. Kažemo: biću ljudskom, jer ne mislimo samo na osjetnu narav čovječju, već i na više duševne sposobnosti i sve ono, štogod razum spoznaje da odgovara ljudskoj naravi. Težnja za ovim najvišim ciljem zove se takodjer težnja za srećom. Spoznaja nekog djelovanja postaje motiv za volju tek onda, kad je razum ovo djelovanje sveo na bitnu težnju jastva, koja ide za uzdržanjem i usavršivanjem ljudskog bića uopće. Da neko pomišljanje budućeg stanja uzmogne za nas postati motiv, izis-

kuje se dakle stanovita refleksija. Prije svega treba uzeti u obzir „u kojem snošaju stoji projekt (= pomišljanje budućeg stanja, koje nas na oživotvorbu „solicitira" o. p.) s cjelinom mojeg zbiljskog jastva, sa sveukupnim mojim sklonostima, interesima, dužnostima, ukusom i t. d.; da li buduće stanje samnom harmonira ili ne, je li kadro da me zadovolji, da me usavršuje, da li ovo stanje, isporedjeno s nazočnim ili kojim drugim mogućim stanjem, znači za mene neko dobro, ili se time u opreku stavljam sâm sa sobom, tako te će me to stanje slabo zadovoljiti, da li je apsolutno ili relativno zlo, da li mi je napokon indiferentno, njegov bitak ili nebitak bez ikoje vrijednosti za mene. Odgovor na ovo pitanje iziskuje refleksiju na cjelokupnost mojeg jastva u svakom obziru"[11]. Svaki dakle sud o konkretnom nekom djelovanju postaje za našu volju tek onda motiv, kad je u tom sudu sadržana misao općenitog cilja, za kojim svaki čovjek nužno teži. Onaj najviši cilj i motiv možemo zvati motiv sreće. Svako djelovanje postaje predmet motiva prema tome, da li promiče ili sprečava polučivanje najvišeg cilja t. j. sreće. Ako je neko djelovanje sredstvo za naše uzdržavanje i poboljšanje našeg stanja, tada velimo, da ga razum promatra sub ratione boni, jer u tom slučaju postaje ovo djelovanje predmet težnje i prema tome motiv za htijenje. Nasuprot, ako djelovanje sprečava ostvarenje naše glavne težnje za ciljem (srećom), onda nam se to djelovanje očituje sub ratione mali t. j. ono postaje predmet zazora i po tome motiv za ne htijenje.[12]

Pita se: kako motivi uplivaju na volju? Je li sa svakim motivom spojeno zbiljsko htijenje? Budući da motiv sastoji za-

---

[11] Sigwart, Kleine Schriften (2. A. Freib. i B. 1889.) p. 121.; isp. 139 sq.

[12] „Omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum: sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantae, et corpora inanimata: et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quaedam vero ad bonum inclinantur cum aliqua cognitione; non quidem sic, quod cognoscant ipsam rationem boni; sed cognoscunt aliquod bonum particulare: sicut sensus, qui cognosit dulce, et album, et aliquid hujusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitivus. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus. Et haec perfectissime inclinantur in bonum, non quidem ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea, quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea, in quibus est sola sensitiva cognitio; sed tantum inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur voluntas." Sv. Toma, S. th. I. q. 59. a. 1.

pravo u tome, što razumna spoznaja — tako reći — nagovara volju, da nešto djeluje ili ne djeluje, jer je to u stanovitoj svezi s općim ciljem, za to svako opiranje volje kojem motivu nije drugo nego voljni čin. Drugim riječima: ako razum kaže volji, da neko djelovanje pospješuje ili da sprečava postignuće cilja, a volja ipak ne radi prema tome motivu, onda je to znak, da se je volja odlučila ne slijediti ovaj motiv u svom djelovanju za to, jer imade drugi neki motiv, koji je volju na tu odluku potaknuo. Ako razum promatra neko djelovanje sub ratione boni, pa upućuje volju: „učini to," a volja se ipak odluči da toga ne učini, tada je ovaj pozitivni čin odluke samo na taj način moguć, da se ono isto djelovanje prikazuje volji sub ratione mali. Kadgod razum nije posve siguran, da li neko djelovanje bezuvjetno vodi k najvišem cilju, već usuprot ostaje neizvjesno, da li to isto djelovanje baš ne spriječava polučenje cilja ili uopće nema nikoje sveze s ciljem — u takovim slučajevima nije dotično djelovanje u nužnoj svezi s težnjom za najvišim ciljem, pa za to i onaj motiv, koji potiče volju na djelovanje, ne može prisiliti volju na izvjesni čin. Kad bi razum sudio o nekom djelovanju, da je ono u svakom pogledu primjereno najvišem cilju, odnosno da onemogućuje polučenje cilja — u tom bi se slučaju čovjek nužno odlučio za htijenje prema sadržaju svojeg sudjenja t. j. čovjek se ne može svojom voljom opirati razumnoj spoznaji ili motivu, ako mu taj motiv predočuje nešto, za čim čovjek nužno teži. Ako neko djelovanje ima apsolutnu vrijednost s obzirom na najviši cilj, za kojim nužno težimo, onda volja to djelovanje mora nužno htjeti.[13] Ako pak razum, spoznaje samo relativnu vrijednost nekog djelovanja t. j. ako razum nagovara volju na ovo djelovanje, jer uvidja, da je (to djelovanje) dobro, pa ako ujedno spoznaje, da je to djelovanje u nekom pogledu zlo, onda ono nagovaranje prvog motiva nipošto nije takovo, da bi se volja prema tome nužno morala odlučiti. Kadgod dakle neki motiv sadržaje relativnu vrijednost djelovanja (obzirom na najviši cilj), onda volja ne mora nužno djelovati prema ovom motivu, već

[13] „Est quoddam bonum, quod est propter se appetibile, sicut felicitas, quae habet rationem ultimi finis; et hujusmodi bono ex necessitate inhaeret voluntas: naturali enim quadam necessitate omnes appetunt esse felices . . . Si essent aliqua bona, quibus non existentibus non posset aliquis esse felix, haec etiam essent ex necessitate appetibilia et maxime apud eum qui talem ordinem perciperet: et forte talia sunt esse, vivere et intelligere et si alia sunt similia". In Peri Hermeneias I. 14.

je slobodna u toliko, što postoji mogućnost, da se volja odluči i prema drugim motivima, koji drukčije prosudjuju svezu dotičnog djelovanja s najvišim ciljem.

Nakon svega ovoga, što je nužno iz psihologije znati, treba da opet nadovežemo pitanje o slobodnoj volji. Uočimo li snošaj volje s motivima, vidjeti je, da ne može biti govora o slobodi volje, ako je u snošaju s takovim motivom, koji neko djelovanje prikazuje kao apsolutno dobro. Čovjek se ne može odlučiti za nehtijenje nekog djelovanja, ako razum uvidja, da o tom djelovanje bezuvjetno ovisi polučenje najvišeg cilja. U tom slučaju velimo, da motiv nužno determinira volju. Ima li takovih motiva? Samo po sebi nije nemoguće pomišljati, da i ljudski razum tako odekvatno spoznaje snošaj izmedju nekog djelovanja i najvišeg cilja, da o apsolutnoj vrednosti tog djelovanja nikako ne bi mogao podvojiti. Ali redovno spoznaje razum relativnu vrijednost djelovanja t. j. uza svaki motiv, koji potiče volju na htijenje nekog predmeta, postoje i takovi motivi, koji volju od htijenja odvraćaju, odnosno koji ju potiču na nehtijenje tog predmeta. Ako već i nijesu motivi za neko djelovanje medjusobno protivni, redovno biva da motivi barem ne prikazuju volji neko djelovanje tako vrijedno, a da volja ne bi mogla napustiti ovo djelovanje bez gubitka sreće. Obično dakle biva da motivi ne sile, ne determiniraju volju na djelovanje. A ipak se volja i u takovim slučajevima može odlučiti za djelovanje. Gdje je tu dostatni razlog odluke? Ako razum o nekom predmetu promišljava prije nego će se volja odlučiti, te razloge za vrijednost toga predmeta isporedjuje s raznim razlozima, koji tu vrijednost oslabljuju — onda će volja očekivati rezultat ovog spoznajnog odabiranja. Ako čovjek dodje do sjegurnog suda, kojim upoznaje, što je u konkretnom slučaju vrednije, tad će se volja lako prema ovom sudu i odlučiti. Ali kako da se odluči volja za neki čin, ako razum nije sjegurno spoznao, da je taj čin vredniji od kojeg drugog, pa i protivnog čina? U tom slučaju ne može se reći, da sud, koji sadržaje veću vrijednost nekog djelovanja, determinira volju na to djelovanje. Ako se dakle volja ipak odluči za to djelovanje, gdje je toj odluci realni razlog?

Pitanje o slobodnoj volji tiče se zapravo samo takove odluke, koja nema svoj dostatni razlog u motivaciji, jerbo pretpostavljamo slučajeve, gdje razum ne spoznaje veću vrijednost

onog djelovanja, na koje se volja odlučila. I tu se eto razilaze nazori prema načelnom psihičkom stanovištu: da li se priznaje volja, odnosno jastvo, kao realni uzročni faktor, različit od psihičkog zbivanja, ili se ne priznaje. Oni psiholozi, koji smatraju jastvo kao neko skupno jedinstvo svjesnih doživljaja, moraju u ovim svjesnim sadržajima (i u nesvjesnim psihičkim faktorima) tražiti dostatni realni razlog za svaku odluku volje, pa i takovu, kojoj razumna motivacija nije dostatni kauzalni faktor. Po tome bi dakle nazoru svako aktualno htijenje bilo učinak motivacije i sveukupnog ostalog psihičkog zbivanja. Razumno prosudjivanje, čuvstvovanje, težnje i sve druge psihičko-fizijološke osebine tvore onu zajedničku realnu podlogu, koja svojim kauzalnim djelovanjem nužno proizvodi svaki voljni čin. Sloboda volje u determinističkom smislu znači, da je svaka odluka primjerena individualnom jastvu, koje opet nije drugo nego „kompleks zbiljskih svjesnih sadržaja zajedno sa svim dispozicijama, karakternim osebinama, momentanim porivima itd.“[14] Sveukupni ovi uzročni momenti odredjuju ili determiniraju htijenje tako, da nema nikojeg uzročnog faktora, koji bi mogao proizvesti htijenje i neovisno o sveukupnom psihičkom zbivanju. Nijekanje supstancijalnog jastva nužno dakle dovodi do determinizma, koji sve voljne činitbe prosudjuje kao nužne učinke sveukupnog svjesnog i nesvjesnog zbivanja. Indeterministi pako uče, da su voljni čini slobodni, to će reći: ako razum ne nalazi neko djelovanje toliko vrijedno, da bi mogao zadosta motivirati volju, tad je sámo jastvo onaj realni uzročnik, koji se ipak može odlučiti za aktualno djelovanje. Sloboda jastva sastoji dakle u tome, da ono može neko djelovanje htjeti i onda, kad se za ovo djelovanje ne nalazi dostatna motivacija u sudu, koji izriče vrijednost djelovanja. Indeterministički nazor, kašto je vidjeti, pretpostavlja da je jastvo realni uzročnik, različit od svjesnih sadržaja. Primjena ovog temeljnog psihološkog stanovišta na tumačenje o postanku htijenja, jest upravo ona tačka, gdje indeterminizam dolazi u protimbu s determinizmom. Indeterministički nazor tvrdi, da ni motivacija, ni sve ostalo psihičko zbivanje nije takav kauzalni faktor, te bi o njemu ovisilo naše htijenje kao nužni učinak. Osim svijesnih sadržaja postoji još i supstancijalno jastvo, koje je slobodno, jer može proizvesti aktualno htijenje i onda, kad se za to htijenje ne nalaze dostatni

[14] Müffelmann, das Problem der Willensfreiheit (Lpz. 1902). p. 39.

kauzalni faktori izvan samog jastva. Otuda je vidjeti, da indeterminizam ne afirmira svoje stanovište proti determinizmu na temelju predmnijeve, da je jastvo u svom htijenju posve neovisno o svjesnim sadržajima. Imade doduše i takovo ekstremno shvatanje slobode, koje se zove apsolutni indeterminizam.

Po ovom nazoru odlučuje se volja u svom djelovanju bez ikoje motivacije, tako da sloboda volje znači apsolutnu neovisnost volje o kauzalnim uvjetima. Da je pako ovo shvatanje posve neispravno, dokazuje psihološka analiza voljnog djelovanja, koje (kako smo vidjeli) nikako ne može da bude neovisno o razumnoj spoznaji kao svršnom uzročniku pojedinih odluka. Ali osim toga ovo je stanovište i samo po sebi već nemoguće: Pretpostavimo li naime apsolutnu vrijednost načela o dostatnom razlogu, pita se: zašto je stanovita upravo odluka postala predmet razumnog teženja? Ako načelo dostatnog razloga uzmemo s formalnog gledišta, ne može se doduše reći, da je liberum arbitrium indifferentiae ili apsolutna spontanost volje u protimbi s tim načelom; jer i ako se predmnijeva neovisnost volje o motivima, ipak se može bez protuslovlja tvrditi, da svaka odluka imade svoj poznati formalni razlog u samoj volji. Ali ovo je psihološko stanovište upravo tako jednostrano kao i teoretsko stanovište formalističke logike. Načelo uzročnosti iziskuje, da za svako djelovanje volje potražimo i materijalno dostatni razlog. Oduzmemo li pako volji svaki upliv sa strane motiva, ne možemo nigdje naći stvarne obrazložbe za voljno djelovanje već jedino u samovolji. A može li volja izmedju raznih mogućnosti odabrati upravo stanovitu odluku, tako da ostane posve indiferentna prema motivima? Da ovakav način voljnog samoodredjivanja uzmognemo pomišljati, trebalo bi kod svakog voljnog sadržaja pretpostavljati beskonačni niz kauzalnih uvjeta u samoj volji. Svaka je naime odluka novo stanje, koje se osniva na promjeni volje. Ako je volja jedini uzročnik svoje promjene, moramo pretpostaviti, da ova promjena imade svoj dostatni razlog u prethodnom činu volje. Drugim riječima: u svezi sa zbiljskim nastupom jedne odluke mora se volja posebnim činom sama po sebi odrediti za odluku kao predmet razumnog teženja. Ovo samoodredjivanje nije drugo nego čin, kojim se volja odlučuje za navodnu promjenu svojeg stanja. Budući pako da samoodredjivanje takodjer znači promjenu u volji, za to se i za ovo stanje, u koliko je predmet volje, opet iziskuje novo

htijenje kao dostatni materijalni razlog — i tako svaka promjena imade svoj adekvatni kauzalni motiv u prethodnom htijenju, koje je opet promjena voljnog stanja. Ako dakle, veli Schopenhauer, shvatimo slobodu volje u tom smislu, da ja mogu htjeti ono što hoću, čini se kao da svako htijenje ovisi još o jednom drugom htijenju iza njega. „Kad bismo na ovo pitanje jesno odgovorili, nastalo bi umah drugo: možeš li ti i htjeti ono što hoćeš htjeti? I tako bismo svako htijenje prenosili u beskonačnost, time što bismo ga uvijek pomišljali ovisno o prethodnom htijenju, koje dublje leži, pa za to bi uzaludno bilo nastojanje, da ovim putem napokon dosegnemo nešto takovo, što bi trebalo pomišljati i pretpostaviti da je posve neovisno."[15] Ako se nakon svega toga još osvrnemo na poglaviti argumenat apsolutnog indeterminizma, to će nam i njegova neosnovanost zadosta služiti kao dokaz proti neograničenoj slobodi volje. Apsolutni naime indeterminizam tvrdi, da se ljudski čini mogu moralno imputirati samo onda, ako pretpostavimo, da na snošaj izmedju odluke i moralnog zakona nijesu uplivali motivi. U drugu ruku ne bi imputiranje bilo opravdano, kad bi svaka odluka bila nužni rezultat stalnog psihičkog procesa. Ali ako apsolutni indeterminizam i nije u bludnji kad tvrdi, da prema shvatanju determinizma ne bi bilo opravdano imputiranje, ipak je u bludnji kad predmnijeva, da je imputiranje moguće, što više, da je jedino opravdano sa stanovišta apsolutnog indeterminizma. Naprotiv ako je htijenje zaista neovisno o motivima, koji smisao može imati moralni zakon? Kako se može volji imputirati kršenje moralnog zakona, ako je volja po svojoj naravi indiferentna i prema moralnim motivima? Apsolutni je dakle indeterminizam i s toga gledišta posve neodrživ.

[15] Die beiden Grundprobleme der Ethik (I. Über d. Freiheit d. menschl. Willens) p. 6.

(Nastavit će se).





Stožerna krjepost hrabrosti.

Dr. Josip Pazman.

U ovo ratno doba, koje rađa junake i u koje toli divno odsijeva hrabrost naših junačkih sinova, bit će zgodno, mislim, progovoriti koju i o vrlini, koja osobito resi ratnika — o hrabrosti. Tu vrlinu opijevaju narodne pjesme, napose junačke, tu vrlinu prikazuju dramatičari na svom glavnom junaku, toj vrlini diže spomenike potomstvo, njezinu slavu raznosi povjesnica od pokoljenja na pokoljenje, cio svijet joj se divi, priznaje ju i cijeni. Hrvatski narod ponosi se punim pravom svojim junacima, kojih je imao u svako doba pa i u ovo najnovije na pretek.

Poznato je, da su i poganski narodi u velike cijenili ovu krjepost i upoznali njezinu vrijednost; dapače povijest svjedoči, da su stari Grci i Rimljani ostavili potomstvu sjajnih dokaza junaštva i hrabrosti. Ali još divnijim sjajem zasjala je hrabrost u kršćansko doba. U prva tri vijeka kršćanstva vladala je ova krjepost u srcima sljedbenika prezrenoga Nazarejina i rodila milijune mučenika. Ova je vrlina i kroz poznije vijekove ostala u velikoj cijeni, a ne može se poreći, da je to i danas još. Njezinu veliku cijenu potvrđuje objava Božja; u sv. Pismu bo na mnogo mjesta slavi se hrabrost Božja i označuje kao izvor naše hrabrosti. Sam Hrist, učitelj naš nebeski, dao nam je najsjajniji primjer hrabrosti, kad je podnio svoju gorku muku i smrt na križu.

Ova ljepota, koju junaštvo pokazuje vanjskim djelima, imade jamačno svoj uzrok, dostojan te ljepote. Promotrimo taj uzrok, ogledajmo si dušu junaka, zavirimo — koliko je čovjeku moguće — u njegovu nutrinu, pa ćemo još u ljepšem sjaju ugledati ovu vrlinu.

*

Što je vrlina?

Da odgovorim na pitanje, što je hrabrost, treba da neke stvari prije razjasnim; treba da položim temelj, prije nego li počnem graditi zgradu. Poznato je svakomu, da je hrabrost vrlina ili krjepost. Vrlinom pak označujemo ono svojstvo u čovjeka, koje ga čini vrlim ili moralno dobrim. No i to je poznato svima, da onoga ne smatramo vrlim ili dobrim čovjekom, koji jedanput ili katkada samo učini dobro djelo, već onoga, koji postojano dobra djela tvori, koj ima navadu ili običaj dobro tvoriti. I upravo ta navada stvara u čovjeku trajnu sklonost na dobra djela, a tu sklonost zovemo vrlinom ili krjepošću. Ovakova vrlina ne samo da pojedina djela vrlog muža čini dobra, već i sam čovjek postaje dobar, jer mu je dobar biti i dobro tvoriti kano druga narav.

Kao što se dobru protivi zlo, tako se vrlini protivi opačina. Ne zovemo onoga čovjeka opakim, koji jedanput ili katkada samo učini opako djelo, već onoga, koji postojano čini opaka djela, koji ima navadu opako činiti. Jer navadom se u čovjeku stvara trajna sklonost za opaka djela, a tu sklonost zovemo opačinom, koja je opakom čovjeku druga narav. Kao što vrlina čini čovjeka vrlim i dobrim, tako ga čini opačina zlim i opakim.

To je evo najprimitivniji pojam vrline ili krjeposti, i njoj protivne sklonosti, a po tom i hrabrosti, kao i svake druge vrline. Ali valja nam u razlaganju poći i dalje.

Sa gledišta znanosti vrlina ili krjepost spada među one kakvoće čovjeka, koje čine, da se on t r a j n o dobro ili zlo nalazi ili s obzirom na narav njegovu u sebi, ili s obzirom na djelovanje njegovo, a zovu se u filozofiji skolastikâ h a b i t u s.[1] Aristotele, a po njemu i skolastici nabrajaju četiri vrste kakvoća: a) habitus et dispositio; b) potentia et impotentia; c) passio et patibilis qualitas; d) forma et figura. Krjepost je kakvoća prve vrste, i to habitus, na čiju narav spada, da je trajno svojstvo. Jer ako je ovo svojstvo samo časovito i prolazno, zove se raspoloženje — d i s p o s i t i o. Tako znademo reći obično, da smo zlo ili dobro

[1] „Habitus est qualitas difficile mobilis, secundum quam res bene vel male se habet in ordine ad suam naturam et ad operationem vel finem eius". Schiffini, Principia phil. pag. 574. S. Thomas, Summa theol. 1, 2. q. 49. a. 1. et 2.

rapoloženi ili disponovani, kad nas neugodno ili ugodno čuvstvo na čas obuzme, ali takovo raspoloženje nema sa vrlinom nikakva posla. Ako habitus označuje dobro ili zlo stanje čovjeka s obzirom na samu narav njegovu n. pr. zdravlje ili bolest, to je doduše također kakvoća, ali ovaj habitus možemo zvati naprosto stanje. Ako pak habitus označuje dobro ili zlo držanje čovjeka s obzirom na djelovanje njegovo, zove se vještina. Vještina se dade ovako označiti: vještina je trajno usavršenje neke moći, da lako i hitro djeluje.[2]

Vještine se razlikuje s obzirom na postanje njihovo u prirođene i stečene. Ona lakoća kojom n. pr. naš um več po naravi shvata prva i najopćenitija načela morala i koju moralisti nazivaju grčkim imenom *συντήρησις*, jest prirođena vještina.[3] Među ove ne spada krjepost ili vrlina.

Vrlina ili krjepost nije nipošto prirođeno svojstvo čovjeka. Ono, što je čovjeku prirođeno, ostaje čovjeku vazda, ne mijenja se, ne gubi se, ne raste ni ne pada. Tako je čovjeku prirođena želja da bude sretan, prirođena je ljubav za životom, prirođeno mu je da žive u društvu, prirođena je pohota i t. d. Nema čovjeka, koji ne bi bio takav, kako mu je prirođeno da bude. Ali imade ljudi bez vrlinâ i oni, koji ih imadu, imadu ih u raznom stepenu, imadu ih ali ih i gube, dok drugi neimajući vrlina postaju krjeposni. Ne spada dakle vrlina na narav ljudsku, krjepost nije prirođena, već je stečena vještina.[4]

Svakidanje iskustvo nas uči, da nam svaki posao biva sve lagiji, što češće ga obavljamo, i da upravo ta lakoća pripada naravi vještine. Pomislimo n. pr. slagara u tiskari, kakovu vještinu u slaganju sloga postizava neprestanim vježbanjem! Već prvi put, kad slagar rukom posegne za slovom, ostao je prvi zametak vještine u ruci slagarevoj, i svakim slijedećim posizanjem ruke postaje taj zametak sve to izrazitiji i sve veći i savršeniji, dok nije nastala potpuna vještina. Vještina jednom stečena ne gubi se više, barem lako ne, i čovjek se njome može poslužiti svaki čas. Dakako i vještine može nestati malo po malo, ona može oslabiti, ako izostane vježba.

Spomenuli smo vještine, koje su čovjeku prirođene, i kazali smo, da vrlina ne spada u tu vrstu vještinâ. Za to ne će više o ovima biti govor. Vještine se stečene zovu one, koje čovjek

[2] Bauer, Ontologija str. 111. [3] S. Thomas, Summa theol. 1. 2. q. 51. a. 1.; q. 63. a. 1. [4] Ibid. 1. 2. q. 51. a. 2.; q. 63. a. 2.

dobiva vježbom, kako se vidi po primjeru slagara. U ovom članku o hrabrosti govor je ponajviše o stečenoj vještini, premda ne isključivo samo o takovoj.

Vještine se nadalje razlikuju s obzirom na moći, koje se vještinom usavršuju. I tu sada nastaje pitanje:

Koje moći mogu biti nosioci vještinâ?

Pretpostavljamo kao poznato, da u čovjeka ima tri vrste moći: jedne su vegetativne, druge sensitivne ili oćutne, a treće su umne. A od svake vrste imade ih više. Budući da vještina, kako je rečeno, usavršuje moć, da ona spretno, lako i hitro djeluje, to mogu samo one moći steći vještinu, koje nijesu već od naravi određene na jedno stalno djelovanje. Zato ne mogu n. pr. vegetativne moći steći vještine, jer imadu djelovanje stalno određeno i nužno.[5] Neke oćutne moći u životinje mogu steći neku spretnost i vještinu, ali, kako nam iskustvo svjedoči, samo pod utjecajem čovjeka, naime samo njegovom obukom, koja se zove dresura.[6] Isto tako oćutne moći u čovjeku mogu steći vještinu, ali samo pod utjecanjem uma i volje,[7] ako naime tako djeluju, da nijesu u djelovanju svome bezuvjetno određene, već mogu i drugačije n. pr. protivno raditi. Tako može n. pr. slikar steći vještinu, da očima raspoznaje lako i hitro boju od boje. a glazbenik da uhom raspoznaje lako i hitro zvuk od zvuka i t. d. To vrijedi osobito za moć gibanja. Tako može čovjek pod utjecajem uma i volje postati vješt plivač, brz plesač i t. d. Pravi su dakle subjekti vještina samo umne moći, i to u prvom redu volja, jer je i um moć, koja nužno djeluje.

Krjepost je savršenstvo umnoj naravi vlastito i nije nipošto zajedničko čovjeku i životinjama; jer je samo umno biće sposobno da u moralnom smislu dobro djeluje, da se po moralnom zakonu ravna. I to je razlog, zašto je krjepost u

[5] S. Th. 1. 2. q. 50. a. 3. ad 1. [6] Sr. Bauer, o. c. str. 112. — Sv. Toma također spominje tu dresuru ovim riječima: „Vires sensitivae in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi reliquantur bruta animalia, operantur ex instinctu naturae: et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes, sunt tamen in eis aliquae dispositiones in ordine ad naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia a ratione hominis per quandam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter: hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodo poni possint". 1. 2. q. 50. a. 3. ad 2. [7] Ibid. a. 5. et a. 4.

prvom redu određena, da usavršuje umne moći: um i volju. A budući da savršenstvo umnih moći može sastojati u tom, da um spozna istinu, a volja odabere dobro, to svaka vrlina ide za tim, ili da um istinu u svakoj stvari jasno i sigurno spozna, ili da volja čvrsto prione uz moralno dobro Dosljedno tomu oćutne moći nisu i ne mogu biti same po sebi nosioci vrlina. Djelovanje oćutnih moći samo po sebi nije slobodno već nužno, a prema tomu ni moralno ni nemoralno. Djelovanje se ovih moći ne odnosi na istinu niti na moralno dobro; one ne mogu razlikovati istinu od neistine, moralno dobro od moralnoga zla.

Nosioci dakle vrlinâ jesu razumne moći: um i volja. Prema tomu razlikuju se vrline u vrline umne i moralne. One prve ako i nisu vrline u potpunom značenju, to se ipak broje među vrline, jer mogu doista usavršiti čovjeka t. j. učiniti ga dobrim, ako se njima dobro služi. Pomoću ovih vrlina postaje čovjek sposoban tvoriti djela takova, koja dolikuju razumnom biću i koja su samo čovjeku vlastita, ali opet ne spadaju nužno u moralni red. Ovo jesu doduše vrline, ali u širem smislu.[8] Zovu se umne vrline, virtutes intellectuales. Ovakovih vrlina nabraja Aristotele, a po njemu i skolastici pet, i to: mudrost, razumnost, znanost, umjetnost i razboritost.[9] Između ovih pet vrlina razumnih samo je razboritost u pravom smislu vrlina. Da se ostale četiri ne smiju brojiti među prave vrline,[10] vidi se već i po tom, što ih može imati i opak čovjek. Obje ove vrste vrlinâ slažu se u tom, da jedne i druge po svojoj naravi usavršuju umne moći čovjeka i čine ih sposobnima za ona djela, za koja su dotične duševne moći određene, te pomažu da se ta djela dobro obave, pa prema tomu doprinašaju k savršenstvu samoga čovjeka. Znanost n. pr. je trajna vještina uma, kojom ovaj spoznaje istinu nedvojbeno i po razlozima. Ona usavršuje čovjeka u spoznavanju istine. Pa ako čovjek i može od istine zalutati, to ne biva nikada na temelju znanosti kao takove, ili kao da bi sama znanost razum ljudski na krivi nauk zavela, u bludnji pomagala, već jedino poradi toga, što se čovjek nije razumom dobro služio, već se dao voditi od predrasuda.[11]

[8] S. Th. 1. 2. q. 50. a 3. ad 2. [9] Ibid. 1. 2. q. 50. a. 4. Aristoteles, Ethic. l. 6. cap. 2. [10] Ove vrline zove sv. Toma virtutes secundum quid. 1. 2. q. 56. a. 3. [11] Sr. Cathrein, Moralphilosophie, I. str. 275.

Razlikuju se dakle obje ove vrste vrlinâ u dvojem: prvo u tom, što one prave ili moralne vrline čovjeka pomažu u djelovanju moralno dobrom, dok one druge vrline t. j. umne pomažu čovjeka u djelovanju, koje je moralno indiferentno. Za to i postaje čovjek po onim prvim naprosto dobar, a tko posjeduje ove posljednje, može biti i moralno opak. Učenjaci i umjetnici nisu uvijek i moralno čestiti ljudi. Razlika je druga u tom, što samo moralne vrline tako djeluju na čovjeka, da on ne samo dobro moralno može već i hoće, dok umne vrline daju da čovjek dobro činiti može. Umjetnik se može na dobro služiti svojom umjetnošću, i ne prestaje biti umjetnikom, ako se uopće i ne služi svojom vrlinom. Ali kod moralnih vrlina drugo vrijedi pravilo. Nije onaj čovjek n. pr. pravedan, koji se vrlinom svojom služiti može na dobro, već onaj samo, koji to i hoće. Umne naime vrline čine um sposobnim za stanovita djela, ali do volje ne dosižu. Volja ostaje slobodna i o njoj ovisi, hoće li se poslužiti umnim vrlinama i kako, budući da ona i ostalim vještinama vlada, navodeći ih na djelovanje ili ih zaustavljajući. Ali moralne krjeposti djeluju na samu volju nukajući ju na moralno dobra djela. Volja ostaje dakako slobodna u svakom pojedinom djelu, ali moralna vrlina stvara u njoj sklonost na dobro, prema kojoj volja i radi i po njoj se redovito ravna, i to tim redovitije što je ta sklonost veća.

Prema ovomu bit če razumljiva ova definicija krjeposti, da je trajna sklonost i vještina za moralno dobra djela, ili kako sv. Toma u kratko kaže: *virtus est habitus bonus operativus.*[12] A Stagiričanin Aristotel definuje krjepost trajnom vještinom, po kojoj čovjek postaje dobar i po kojoj njegovo djelo postaje dobrim.[13] Prvi dio definicije vrijedi za sve vrline, jer i umne doprinašaju k savršenstvu čovjeka, ali drugi dio vrijedi samo za moralne kreposti, jer one i djelo ljudsko savršenim čine. Još je zgodnija definicija krjeposti, koju sv. Augustin daje: krjepost je dobro svojstvo duše, po kojem čovjek dobro živi i kojom se nitko zlo ne služi.[14] U ovoj de-

[12] S. Thomas, Summa theol. 1, 2. q, 55. a. 1, 2. et 3. [13] *Ἡ τοῦ. ἀνθρώπου ἀρετὴ . . . ἕξις ἐστίν ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίγετναι, καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει.* Ethic. l. 2. c. 5. [14] „Virtus est bona qualitas mentis, qua bene vivitur qua nullus male utitur". S. Augustinus, De lib. arbitrio lib. 2. c. 19. et S. Thomas, 1. 2. q. 54. a. 4. c.

finiciji riječ „dobar" dolazi u značenju samo moralno dobroga, a kad se kaže, da se krjepošću nitko zlo ne služi, to znači, da nitko ne može po krjeposti i s njezinim sudjelovanjem zlo činiti. Krjepostan čovjek ostaje slobodan i može na žalost i zlo činiti, ali ne može svojom krjepošću zlo da učini. Kao što se krjepost stiče moralno dobrim djelima, tako ona samo na takova djela volju privlači i njoj pomaže izvršivati ih.

Vrline po vrstama.

Već je rečeno bilo, da se vrline razlikuju s obzirom na moći, što ih usavršuju, na umne i voljne. Ove potonje nazivaju se u bogoslovlju moralnima. Budući da su ove moralne u pravom i strogom smislu vrline, to je odsele samo o njima govor.

Moralne dakle vrline razlikuju se s obzirom na postanak svoj u naravne ili stečene i vrhunaravne ili ulivene. One prve naime stičemo vježbanjem, kako je to razloženo bilo, kad je bio govor o vještinama uopće, i podaju čovjeku lakoću i hitrinu u djelovanju. Ove potonje vrline ulijeva Bog u dušu, kad ju posvećuje milošću svojom, kako to uči Crkva katolička na temelju sv. Pisma i svjedočanstva sv. Otaca. Vrhunaravne ili ulivene krjeposti razlikuju se u dvoje: jedne su, koje samo Bog u dušu ulijeva i ne mogu se nikako steći : to su tri bogoslovne krjeposti: vjera, ufanje i ljubav; a druge su takove, da se mogu i steći vježbom i može ih Bog dati vrhunaravnim putem. One zovu bogoslovci virtutes per se infusae, a ove infusae per accidens. Za sada imademo pred očima samo naravski stečene krjeposti.

Vrlinâ imade više. Njihov se broj ne da točno odrediti. Bogoslovci poznavaju osim bogoslovnih krjeposti mnogo moralnih vrlina, a među njima osobito ističu četiri, i to: razboritost, pravednost, hrabrost i umjerenost, koje se nazivaju stožernima ili kardinalnim vrlinama. Zanimivi su svakako razlozi, zašto baš četiri stožerne krjeposti, a ne više ni manje.

Prvi razlog dovodi se iz same naravi čovječje. Prema zahtjevu moralnoga reda valja da čovjek pazi na svoj odnošaj spram Boga Stvoritelja, spram sebe i spram bližnjega svoga i da prema tomu udesi svoj rad. U tu svrhu potrebno mu je po-

najprije da spozna, što od njega zahtjeva moralni red, a u toj ga stvari pomaže posebna krjepost, a to je krjepost razboritosti. Zatim valja da čovjek izvede ono, što je kao svoju dužnost spoznao, i to spram drugih — Boga i bližnjega — i spram samoga sebe. Spram drugih pomaže ga u toj zadaći krjepost pravednosti, koja ga spremnim čini da daje drugima što ih ide. A spram sebe pomažu mu druge dvije vrline, da svoje moći i sklonosti podvrgne razumu, tako te niti u težnji za nasladama niti u izbjegavanju poteškoća i pogibli ne prekorači prave mjere. U onom prvom poslu služi mu krjepost umjerenosti, a u ovom potonjem krjepost hrabrosti. Ove četiri stožerne vrline bile su poznate po Aristotelu i starim grčkim filozofima, a po njima i starim rimskima. Cicero u svom filozofskom djelu de officiis opširno govori i izrijekom spominje ove četiti stožerne krjeposti.[15]

Drugi razlog za ovaj četvori broj stožernih krjeposti izvodi sv. Toma Akvinski[16] iz razlikosti moćî naše duše, koje u moralnom životu najviše vrijede. Te moći jesu: um, volja i dvostruka moć požudna. Um valja da posjeduje vještinu, koja vlada i upravlja svim djelima čovjeka, a to biva po razboritosti. Voljom isto tako treba da vlada posebna vještina, è da bude spremna dati svakomu što koga ide. Požudna pako moć, koja je u nama dvostruka, mora da bude podvrgnuta razumu i da ima posebnu dvostruku vještinu, kako bi volja hitro i lako mogla u jednu ruku podnijeti poteškoće i pogibli života, a u drugu ruku stegnuti na pravu mjeru svoja čuvstva.

I sv. Pismo naročito spominje ove četiri stožerne krjeposti, i to u knjizi Mudrosti kad spominje, da božanska Mudrost ove vrline čovjeka uči: »*Sobrietatem et prudentiam docet et iustitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus*«.[17]

I tako smo se približili našem cilju, naime da saznademo, što je hrabrost. Sada znademo, da je hrabrost krjepost, i to jedna od poglavitih, da je naime stožerna krjepost, koja se vježbanjem stiče, ali može biti vrhunaravnim putem neposredno od Boga darovana i u dušu ulivena poput krjeposti bogoslovnih.

---

[15] Cic. de Off. I. c. 5. De Invent. II. c. 53. [16] Sv. Toma, Summa theol. 1. 2. q. 61. a. 2. [17] Sap. 8, 7.

Što je hrabrost.

Dosada je bilo razloženo, da je hrabrost krjepost ili vrlina, a razložena je bila i narav vrline i vrste njezine, tako te odsada poznajemo hrabrost po njezinoj nutarnjoj biti i naravi. A sada pogledajmo vanjsko lice ove stožerne krjeposti, njezinu snagu, njezinu zadaću u životu ljudskom, a na posljetku obazrijeti se valja i na one nekoje vrline, s kojima je hrabrost u užem savezu.

Kad je govor o hrabrosti kao stožernoj krjeposti, onda se pod tim imenom može dvoje razumjeti: uopće neku jakost i stalnost u dobru, a i to je ovako shvaćeno općenita krjepost, ili još bolje rečeno, to je svojstvo svake krjeposti. Svaka naime krjepost, ako je prava, stalna je i čvrsta u svom djelovanju. I pravedan se čovjek mora stalno držati načela pravednosti, i umjeren mora biti čvrst u svojim odlukama i t. d.[18] Drugo strože značenje ove riječi jest, što označuje posebnu moralnu krjepost, koja duši podaje jakost da podnese poteškoće naročito pogibli smrti, ili da ih ukloni i svlada ne dajući se ni strahom prevelikim odvratiti od pravoga puta, a niti opet smionošću zavesti na stramputicu.[19] — Kao što svaka krjepost tako je i hrabrost savršenstvo duše a ne tijela. Za to valja da odmah na početku upozorim, da se tu ne misli na tjelesnu jakost, kad je govor o hrabrosti. Tjelesna jakost može doduše više puta dobro poslužiti hrabroj duši, ali je ova ne treba nit ne mora imati. Sličnost dakako postoji između jedne i druge u tom, što hrabra duša svladava poteškoće i pogibli života onakovom po prilici lakoćom, kao što tjelesno jak čovjek svladava materijalne zapreke i poteškoće.[20]

Prema nauci sv. Tome i skolastika bliži djelokrug hra-

[18] „Nomen fortitudinis dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod absolute importat aliquam firmitatem, et secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cuiusque virtutis, quia . . . ad virtutem requiritur firmiter et immobiliter operari". S. Th. 2. 2. q. 123. a. 2. c. — [19] „Alio modo potest accipi fortitudo, secundum quod importat firmitatem tantum in sustinendis et repellendis his, in quibus maxime difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus . . ." S. Th. 2. 2. q. 123. a. 2. c. — [20] „. . . et ad hoc impedimetum (voluntati incumbens) tollendum requiritur fortitudo mentis . . . sicut et homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat et repellit". S. Th. 2. 2. q. 123. a. I. c.

brosti jesu u jednu ruku strah, a u drugu smionost, dok dalnji djelokrug njezin jesu poteškoće, koje u slabića rađaju strah, a preuzetnoga izazivaju na smionost. Koje su to poteškoće? Te poteškoće jesu razni napori, neprilike, neuspjesi, bolest, žalost, tjelesne muke, sramota, nepravde, progonstvo, tamnica, pogibli osobito smrtne pogibli, bilo to u ratu ili u drugim prilikama. Najveća zgoda za hrabrost nedvojbeno je rat. Pretpostavivši da je rat pravedan, pogibli su u ratu najveće ali i najčasnije. Naravno je da se u ratu i najsjajnije očituje ova krjepost hrabrosti. Hrabrost se proteže u prvom redu na pogibli smrti u ratu, od kojih prijeti smrt, a u drugom redu na one ostale pogibli, užasne patnje, neizrečene napore i druga zla, kojih je u ratu toliko, da se opisati ne da. Akoprem je rat poglavito popriště hrabrosti, ali nije isključivo jedino, niti su pogibli smrtne u ratu jedina zla, za koja treba hrabrosti, da ih svladaš i suzbiješ. Glavno načelo je u ovoj stvari to, da je za najveće pogibli najpotrebnija hrabrost. Pa ako je netko dosegao takav stepen hrabrosti, da se više ne plaši smrti, onda je to savršena hrabrost; jer ako se ne plaši najvećega zla, još će se manje bojati manjega zla.

No budući da je hrabrost krjepost, a svaka krjepost ide za dobrom moralnim prema onoj definiciji Aristotelovoj o krjeposti: da krjepost čini dobrim onoga, koji je ima, ali i da njegovo djelo dobrim čini; — to nužno slijedi, da je hrabrost onda samo na mjestu, kad čovjek prezire smrt idući za nekim velikim dobrom. Ako čovjek teško oboli, da mu prijeti smrt, ili ako na moru prigodom brodoloma prijeti smrt, ili kad razbojnici idući za grabežem i umorstvom prijete smrću, ili kad drugom sličnom zgodom nadođe pogibao smrti; — u takovim slučajevima ne prijeti smrt nikomu poradi toga, što dotični kani postići neko veliko dobro, nego se pogibao smrti približuje po naravnom zakonu, ilinesrećom, ili što onaj, od koga prijeti smrt, kani sebi pribaviti neku prolaznu i zlo shvaćenu korist. Ali u pravednom ratu, kad se brani domovina, kad se radi o tom, da se sačuva najveće i najviše dobro na svijetu, dobro države, dobro općenito, tada prijeti pogibao smrti baš poradi toga, što se ide za tim spomenutim velikim dobrom. I za to upravo u ratu imade mjesta hrabrosti i hrabrim zovemo onoga junaka, koji odlučnom i čvrstom voljom brani domovinu svoju tako, da ga ni najveća pogibao smrti od toga plemenitoga nauma odvra-

titi ne da.[21] No ipak krjepost hrabrosti imade mjesta i u onim slučajevima privatnoga života u vrijeme mira — izvan rata — kad nekomu prijeti smrt ili drugo veliko zlo za to, što ne odstupa od dobra moralnoga, što ga želi postići. Ako n. pr. silnik prijeti smrću, ako se ne odrekneš vjere svoje, ili ako ne zatajiš Boga svoga, ako ne izdaš domovine svoje, ako sudac ne izrekne krive osude; — u svakom od ovih slučajeva bit će prilike za djelo hrabrosti.[22] Dapače što se prvoga i drugoga slučaja tiče, puna je primjera crkvena povjesnica, napose prva ona tri krvava stoljeća, kad su milijuni sv. mučenika prezirući smrt predali život svoj, samo da Bogu ne nanesu onako tešku uvrjedu, koja mu se nanosi zatajenjem vjere. A drugi i treći slučaj pohvalno spominje povjesnica u više navrata i ona iz poganskih vremena kao i ona iz kršćanskih. U ostalom dolazila smrt ili ina pogibao s koje mu drago strane, hrabra duša znat će to hrabro podnijeti, a znat će i tom prilikom učiniti djelo hrabrosti. Jamačno je i to djelo hrabrosti kršćanske, kad se čovjek svojevoljno posvećuje njezi bolesnika, koji su zaraznom bolesti okuženi, premda znade barem kao vjerojatno, da će i on pasti žrtvom zarazne bolesti. I u ovom slučaju prijeti pogibao smrti, a čovjek se je ne plaši, jer stalno i čvrsto ide za dobrom moralnim — za djelom kršćanske ljubavi, koja je pred Bogom od tolike cijene.[23]

---

[21] „Respondeo dicendum quod . . . fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quae sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est, ad cuius rationem pertinent, quod semper tendat in b o n u m, consequens est, ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum consequendum. Pericula autem mortis, quae sunt ex aegritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si quae alia sunt huiusmodi, non videntur alicui directe imminere ex eo quod prosequatur aliquod bonum. Sed pericula mortis, quae sunt in bello, directe imminent homini propter aliquod bonum, in quantum videlicet defendit bonum commune per iustum bellum". 1. 2. q. 123. a. 5. — [22] „Potest autem aliquod esse iustum bellum dupliciter: uno modo generale, sicut cum aliqui decertant in acie; alio modo particulare, puta cum aliquis iudex vel etiam persona privata non recedit a iusto iudicio timore gladii imminentis vel cuiuscunque periculi, etiamsi sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi praebere contra pericula mortis, non solum quae imminent in bello communi, sed etiam quae imminent in particulari impugnatione, quae communi nomine bellum dici potest. Et secundum hoc concedendum est, quod fortitudo proprie sit circa pericula mortis, quae est in bello". ibid. —[23] „Sed et circa pericula cuiuscunque alterius mortis fortis bene se habet; praesertim quia cuiuscunque mortis periculum homo potest subire propter virtutem; puta cum aliquis non refugit infirmanti obsequi propter timorem mortiferae infectionis; vel cum non refugit itinerari ad aliquod negotium prosequendum propter timorem naufragii vel latrorum". ibid.

Zadaća hrabrosti.

Iz definicije hrabrosti razabira se, da hrabrost ima dvostruki predmet i dvostruku zadaću u životu ljudskom. Prva je zadaća podnašati teškoće obuzdavajući strah, a druga svladavati zlo i pogibli navaljujuć na njih. Recimo najprije o onoj prvoj zadaći koju riječ.

Što je strah? Svakomu je strah poznat iz vlastitog iskustva. Strah čovjeka snalazi, kad mu prijeti kakovo zlo. Zla se svatko boji i od njega bježi. Iskustvo pokazuje, da strah čovjeka obuzima protiv volje; bojimo se i onda, kada to ne bismo htjeli i kad nas je stid, što se bojimo. To znači, da strah nije djelo slobodne volje. Iskustvo i to dokazuje: da se često puta bojimo, kad razumom uviđamo, da nema mjesta strahu, da je strah lud i bezrazložan. To znači, da strah nije ni djelo razuma.

Odatle slijedi, da strah mora da ima svoje sijelo u nižoj, sjetilnoj naravi čovjeka, a to potvrđuje i činjenica, da se i nijeme životinje zla straše, jer im je sjetilna narav zajednička s čovjekom. Filozofija uči, da je strah čuvstvo, kojemu je nosioc sjetilna požuda. U životinje — a to vrijedi i za sjetilnu narav čovjeka — razlikujemo u glavnom dvije vrsti moći; spoznajne i požudne moći. Prvima je zadaća spoznati ono što se spoznati dade, a drugima težiti za onim dobrom, koje naravi odgovara. Među spoznajne moći vanjske ubrajaju se vanjska ćutila: vid, sluh, njuh, tek, opip. Među spoznajne moći nutarnje ubrajaju se nutarnja ćutila: općenito ćutilo, mašta ili fantazija, pamćenje ili memorija i instinkt ili, kako ovo ćutilo nazivaju skolastici — vis aestimativa. Ovih dakle moći spoznajnih imade devet. — Požudne moći pako samo su dvije: jedna, kojom težimo za dobrom bez poteškoće, a druga, kojom težimo za dobrom, za koje nam valja nekoje poteškoće svladati, prije nego li postignemo to dobro. Prvu zovu skolastici appetitus sensitivus concupiscibilis, a drugu appetitus sensitivus irascibilis.

Svakidašnje iskustvo nas uči, da mi ljudi — a isto vrijedi i za ostale životinje — spoznajemo vanjske predmete vanjskim ćutilima, vidom, sluhom, njuhom i t. d. Ove vanjske predmete spoznajemo ne samo kakovi su u sebi, već ih spoznajemo zajedno s njihovim odnosom spram nas. Pas n. pr. ne samo da vidi meso, već i to spoznaje, da je taj predmet zgodna za njega hrana. Ovca spazivši vuka spoznaje u isti hip, da je to

njezino zlo i bježi. Drugim riječima: mi spoznajemo i predmete, njihov vanjski oblik, boju, veličinu, ali spoznajemo i to, da li ti predmeti odgovaraju našoj naravi, ili joj se protive, ili napokon da se nas ni ne tiču: mi poznajemo dobro i zlo. Iza spoznaje dobra i zla slijedi prirodno požuda, t. j. mi osjećamo u sebi ili želju za onim dobrom ili strah pred onim zlom. Onu dakle moć, kojom sjetilno biće (životinja, čovjek) naginje k dobru ili bježi od zla, što ga ćutilom spoznalo kao dobro ili zlo, zovemo moći požudnom, a samo ovo naginjanje k dobru ili od zla zovemo čuvstvom. Ovo čuvstvo, osobito kad je žestoko, prouzrokuje u nama neko tjelesno uzbuđenje, čuvstvo naime zaokupi i tijelo i dušu, pa ga za to zovu skolastici i passio, jer da pri tom tijelo više trpi i pati, nego li djeluje. Čuvstvo je više trpni čin nego li tvorni čin.

Već prema tomu što je predmet čuvstva dobro ili zlo, razlikuju se ugodna čuvstva od neugodnih. Ali imade i druge razlike. Ako je predmet — bio dobar ili zao — spoznat kao takav, da se može postići ili mu se ukloniti bez poteškoće, čežnja za njim ili oduravanje bivaju jednostavnim i lakim načinom; ali ako je predmet spoznat kao takav, da se ne može van s mukom postići, i da mu se ne možeš bez borbe ukloniti, onda čežnja za takovim dobrom i oduravanje takova zla zadobiva drugi oblik, tako da jedna te ista moć nije sposobna ni kadra obje ove vrsti čuvstava realizovati, već su za to potrebne dvije različite moći malo prije spomenute. Osim toga razlika je u tom, da li je spoznato dobro ili zlo daleko ili blizu, da li se ima već i posjeduje, ili se tek imade steći, ili se napokon spoznaje dobro i zlo bez obzira na tu okolnost. Uočivši dakle sve ovo imade jedanaest vrsta čuvstava, koje se rađaju u našoj duši: I. ugodna čuvstva: 1. ljubav ili čežnja za dobrom bez obzira na to, da li je daleko ili blizu; 2. želja (žudnja, čeznuće) za dobrom, kojega nema; 3. slast ili uživanje u dobru, koje se doista ima i posjeduje. II. čuvstva neugodna: 4. mržnja na zlo bez obzira na to, da li je blizu ili daleko; 5. oduravanje zla, kojega nema, već je u budućnosti; 6. žalost poradi zla, koje pritište i mori. Sva ova čuvstva rađa požudna moć, koja se zove concupiscibilis. Ali ako dobra nema i mučno je do njega doći ali ipak moguće, tada se težnja za takovim dobrom zove 7. nada; ako li si osvjedočen, da do toga dobra nije moguće doći, onda se čuvstvo,

koje takovo osvjedočenje rađa, zove 8. zdvojnost, a biva kad je srce već prestalo težiti za dotičnim dobrom. Ako li se spoznalo zlo kao strahovito i kao da je blizo, ali opet takovo, da se može svladati, tad nasrtaj na takovo zlo da se svlada i ukloni zove se 9. smionost ili odvažnost. Ako li se pak takovo strahovito i blizo zlo ne može svladati, ili se bar tako spoznalo i shvatilo kao neodoljivo, onda nastaje čuvstvo, koje se zove 10. strah. Na posljednjem mjestu dolazi čuvstvo, koje se zove 11. srdžba, a sastoji se u težnji za osvetom, t. j. da se onom uzroku, koji je nama pribavio ili zadao zlo, od kojega patismo, nanese isto takova ili slična neugodnost.

Sad znademo dakle što je strah. Znademo, da je čuvstvo, koje se u čovjeku rađa poradi zla, koje nam prijeti. Kad bi se vazda radilo o pravom zlu, koje se mora izbjegavati, onda strah pod takovim pravim zlom ne samo da ne bi bio nedozvoljen i grješan, već bi bio dapače umjestan, razložit, koristan i potrebit. Ali to je baš ono, što sjetilo naše može upoznati neki predmet kao zlo, koji nije zlo, ili da je veće zlo nego u istinu jest, pa da ga se treba bojati, a u istinu ga se ne bi trebalo bojati i t. d. Tu valja da razum korigira sjetilo. Onda je tek naš strah umjestan i razložit, kad se boji onoga zla, kojeg se treba bojati, kad se više boji većega zla, a manje boji manjega zla, kad se ne boji onoga zla, kojeg se bojati ne treba, i kad se ne boji više nekoga zla, nego li treba. A kad je razum obavio svoju funkciju, na volji je, da to izvede, što je u razumu zaključeno. Ali volja budući pod uplivom straha naginje onamo, kamo ju strah vuče, t. j. odvraća se od dobra poradi poteškoće s tim dobrom skopčane. Za to treba volji pomoći, da naime onu poteškoću svlada, kao što čovjek tjelesnom jakošću svladava tjelesne poteškoće i odstranjuje ih. I ta pomoć dolazi joj od hrabrosti. To je eto ta njezina prva i poglavita zadaća, da obuzdava strah,[26] da nas ne priječi u izvršivanju dužnosti naših.

Strah je, kako vidjesmo, neko uzmicanje od zla. Zla imade svake vrste, a prema tomu se i strah mijenja. On može biti mali strah (metus levis) pred malim zlom i veliki strah (metus gravis) pred velikim, silnim zlom, a u jednoj i drugoj kategoriji opet imade sijaset razlikâ. Da se ne gubimo u sitnicama, uzmimo u račun najveće na svijetu zlo — smrt. Očevidno je, da

[26] „Fortitudo principaliter est circa timores difficilium rerum, quae retrahere possunt voluntatem a sequela rationis." S. Th. 1. 2. q. 123. a. 3. c.

se svatko smrti boji. Pita se: da li spada na hrabrost obuzdavati i strah od smrti? Na to pitanje odgovor glasi: da. Zadaća je hrabrosti pomoći volji ljudskoj, da se strahom od zla, koje tijelu prijeti, ne da zastrašiti od dobra moralnog. Ovo bo dobro mora se čvrsto držati protiv svakog zla, jer nijedno dobro tjelesno ne može se isporediti s dobrom moralnim. I zato treba reći, da je ono jakost duha, koja čvrsto drži volju ljudsku uz dobro moralno i protiv najvećega zla; jer tko je čvrst u najvećim pogiblima, bit će dosljedno čvrst i u manjim, ali ne obratno. I doista to ne bi bila prava hrabrost, koja bi volju na cjedilu ostavila, kad joj je najvećma potrebna, naime u času kad prijeti najveće zlo, smrt. Smrću prestaju sva tjelesna dobra, i život i zdravlje, imetak i bogatstvo, časti i dostojanstva, vlast i gospodstvo, pa se za to punim pravom smrt smatra največim zlom, koje čovjeka može zadesiti.[27] Na tu hrabrost opominje nas Krist Gospodin u sv. Evangjelju govoreći: „Nemojte se bojati onih, koji tijelo ubijaju, ali duše ne mogu ubiti, nego većma se bojte onoga, koji može tijelo i dušu pogubiti u pakao."[28]

Zadaća je nadalje hrabrosti, da razborito navaljuje na one uzroke, od kojih prijeti opasnost, da zađeš s pravoga puta. Na tu stramputnicu obično zavodi čovjeka i smionost.

Kao što je bilo govora o tom, što je strah, tako treba sada reći nešto i tom, što je smionost.

Narav je ljudska več tako stvorena, da hoće dobro, a od zla da bježi. Prema tomu su najobičnija čuvstva ljubavi i mržnje. Ali ako se zlo neko ne može izbjeći, van da se borbom nadvlada i odstrani, onda se drugo čuvstvo rađa u srcu. I prema tomu kako se shvati, da li je to zlo takovo, te prijeti da će ono prevladati, rađa se čuvstvo straha; ako li se pak shvati to zlo kao takovo, da se može svladati, rađa se čuvstvo smionosti. Ova dva čuvstva, strah i smionost, protivna su jedno drugom.[29] U drugu ruku kao što je strah srodan očajanju, tako je smionost srodna nadi. Jer upravo za to, kad se čovjek nada, da će moći svladati zlo, koje mu prijeti, postaje smion, dok opet upravo za to očajava, jer se boji zla, koje ne da doći do dobra, kojem se nada.[30]

[27] „Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quae tollit omnia corporalia bona". S. Th. 2. 2. q. 123. a. 4. c. — [28] Mat. 10, 28. [29] „Timor refugit nocumentum futurum propter eius victoriam super ipsum timentem, sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifeste timori contrariatur audacia" S. Th. 1. p. q. 45. a. 1. — [30] Ibid. a. 1.

Odakle nastaje smionost? Isti uzroci rađaju smionost, koji uzrokuju nadu, a isključuju strah. Uzroci pako nade, da se može svladati zlo, različiti su. To može biti samosvijest vlastite snage, jakost tjelesna, vještina stečena u sličnim slučajevima, množina sredstava, što stoje na raspolaganje i t. d. Kad se netko nada, da će pomoću tuđom svladati zlo, onda može uzrok smionosti, odnosno uzrok nade biti mnoštvo prijatelja ili inih pomoćnika, ili napokon pomoć Božja.[31] Isto tako oni uzroci, koji isključuju strah, kao n. pr. kad čovjek ne vidi pogibli, jer ili misli, da nema neprijatelja, ili si je svjestan, da nije nikomu zlo učinio, — isti uzroci rađaju i smionost. Osim ovih navedenih uzroka smionosti navodi sv. Toma i jedan fiziološki razlog, a to je toplina. Toplina tijela nastaje od kolanja krvi, kojemu je srce središte. Toplina srca goni strah i uzrokuje nadu, a prema tomu i smionost. Smioniji su oni ljudi, veli sv. Toma pozivajući se na Aristotela, koji imadu po kolikoći manje srce, jer je toplije. A budući da se to redovito barem događa u mladosti i kad se čovjek vina napije, to dolazi do zaključka, da i ovo dvoje znade prouzrokovati ovo čuvstvo smionosti.[32] A u savezu sa hrabrosti, veli sv. Toma, da sámo čuvstvo kao čin požudne moći, koji nastaje na temelju ćutilne spoznaje, kod koje ne sudjeluje razum, prouzrokuje doduše smionost, ali ova brzo prestaje, čim se opazi pogibao, na koju se nije mislilo. Ali u muža hrabra, koji je razumom promislio, što radi i u kakovu pogibao srta, s početka je smionost slabija, a kasnije poraste, jer ga u borbi ne iznenađuje poteškoća, nego dapače pričini mu se katkada manjom, nego li je mislio. I zato je u hrabra muža smionost trajnija.[33]

Prema tomu bit će jasnije, koja je zadaća hrabrosti s obzirom na smionost.

Smionost je po naravi svojoj čuvstvo, kojim se teži za tim, da se ukloni zlo, koje je veoma teško ukloniti, ali je moguće. Ako se tim čuvstvom postupa razborito, t. j. kad se srta na dotično zlo kako treba, kada treba i koliko treba, onda se to zove odvažnost. Ako li se pak u tom nasrtaju postupa nerazborito, n. pr. da se navaljuje na zlo, na koje ne treba navaljivati, ili kada ne treba, kako ne treba, onda je to mana i zove se prevelika smionost, drzovitost, drskost i t. d.

[31] „Unde illi, qui se bene habent ad divina, audaciores sunt.“ S. Th. l. c. a. 3. — [32] Ibid. — [33] Ibid. a. 4.

Kao što nije krjepost ne bojati se ničesa i odviše se bojati, tako isto nije krjepost ne biti odvažan i biti odviše smion ili drzovit. Krjepost je u s r e d i n i. Primjer imademo n. pr. kod aviatike. Letenje po zraku na letećem stroju spada jamačno među opasna poduzeća, s kojima je skopčana pogibao smrti. Baviti se aviatikom, ako nijesi tomu vješt, ili ako ti to nije dužnost, ili ako to činiš samo od zabave ili drugoga sličnog motiva, to spada među smionstva prvoga reda. To nije čin hrabrosti, već vratolomstvo, a to je moralno zlo djelo, u koliko svojevoljno stavljaš na kocku život, koji ti je po zakonu Božjem dužnost čuvati. Ali ako poduzimaš lijet s opravdana razloga, n. pr. u svrhe znanstvene, ostaje djelo smionosti, ali od grijeha te ispričaje onaj razlog. Napokon ako poduzimaš lijet sa svrhom moralno dobrom, n. pr., da pomogneš spasiti domovinu, a ta se tvoja pomoć sastoji u tom, da iz visina zračnih razvidiš poziciju neprijatelja i znakovima javiš vojnoj upravi, kamo da se puca, kojim pravcem da se navali i t. d., è onda je to djelo hrabrosti, jer si idući za dobrim djelom s dobrom nakanom ne samo nadvladao strah, kad je trebalo to učiniti, već se i poslužio smionošću i dao se na lijet, kad je trebalo da se smionim pokažeš.

A što je rečeno za modernu avijatiku, vrijedi i za ostale nasrtaje bojne i navale na neprijatelja, kao i za ostale ratne operacije, što ih izvađaju pojedini odjeli vojske ili pojedinci. Kad n. pr. izvidnice obavljaju svoju pogibeljnu zadaću, da pronađu neprijatelja, gdje se nalazi, kako je jak, i što sprema, dolaze redovito u najveću opasnost, da ih neprijateljske izvidnice susretnu, ili iz zasjede napadnu, ili da u ruke neprijatelju padnu. Tu se hoće doista osobite hrabrosti i umjesne smionosti. A i sama navala ili juriš sjajno je djelo hrabrosti, u koliko joj smionost služi za podlogu.

Ova dakle dva čuvstva: strah i smionost jesu onaj predmet, kojima vlada hrabrost; to je njezina dvostruka zadaća, nadvladati strah, da junak ne bude kukavica, i obuzdavati smionost, da se ne izrodi u drskost.[34] I doista ne bi to bio potpuno hrabar junak, koji bi doduše hrabro podnosio napore

[34] „Oportet autem huiusmodi rerum difficilium impulsum non solum tolerare cohibendo timorem, set etiam moderate aggredi, quando scilicet oportet ea exterminare ad securitatem in posterum habendam, quod videtur pertinere ad rationem audaciae". S. Th. 1. 2. q. 123. a. 3.

vojne, oskudicu, studen i žegu, a ne bi imao srca da navali i nasrne na poteškoće u nakani da ih svlada. Kao što je lijepo u junaka, da nije kukavica, da se ne boji smrti, tako je još ljepše u junaka, kad ga vidiš da odvažno navaljuje. Hrabrost ne bi bila potpuna, kad ne bi imala i ovu drugu stranu. Dapače ova druga strana je sjajnija od prve. Junaku valja ne samo svladati strah, već mu valja i dobro poslužiti se sa smionošću.

Zadaća je hrabrosti boriti se protiv straha, da čovjek ne bude kukavica, i obuzdavati smionost, da se ne izrodi u drskost. Ali još je dvojako čuvstvo, koje ima da svlada hrabrost, a to je žalost i srdžba.

Žalost nastaje od zla, koje nas već stiglo. Zlo, koje već pritište, prouzrokuje neugodno čuvstvo žalosti. Žalost i bol srodna su čuvstva, a mogu se smatrati kao jedno čuvstvo sa dva imena. Bol osjećamo obično od zla izvanjskoga na tijelu, a žalost od zla nutarnjega u duši. Jedno i drugo, bol i žalost, obilato je posijano na ratnim poljanama. Bol zadavaju rane i druge tjelesne ozlede, a žalost gubitci, neuspjele navale, zarobljeništvo i druga slična zla. Da se za podnašanje ovih zala hoće jakosti duševne, tko će poreći? Sv. Toma doduše toga ne uči izrijekom, ali dok uči, da je strpljivost i postojanost integralni dio hrabrosti, a strpljivost ima tu zadaću, da dragovoljno podnosi boli i žalost, to implicite priznaje, da hrabrost ravna i ovim čuvstvima. I doista ako zaviriš u bolnice, gdje leže dični naši junaci, jedan bez noge, drugi bez ruke, treći bez oka; jedan ranjen na obje ruke, drugi u prsa, treći u glavu; pa kad se uvjeriš, s kakovom strpljivošću oni podnose svoje boli, podvrgavaju se liječničkoj operaciji, zar ne da se moraš diviti junaštvu njihovu. Slično valja reći i za žalost. Jakosti duševne se hoće da mirno podneseš gubitak oca, supruga, sina osobito jedinca, što poginuše u boju na polju slave. Hrabrosti treba da podneseš gubitak imetka, propast gospodarstva, požar kuće, poharanje polja i vinograda, kako se to u ovo ratno doba nebrojenima dogodilo. U koga nema ove vrline, u njegovoj duši prevlada očaj, koji često vodi do samoubivstva i odvraća od Boga.

Što se srdžbe dotiče, to priznaje i sv. Toma, da se hrabri muž znade poslužiti i sa srdžbom. Srdžba je također čuvstvo, koje čovjeka obuzima, kad želi da se osveti, t. j. da onomu,

koji mu je zadao neko zlo i neugodnost, pribavi isto takovo ili jednako zlo i neugodnost. U ratu pak imade takove prilike na pretek. Samo valja znati, da srdžba kao čuvstvo nastaje pod uplivom patnje od zla, koje nam se nanosi bez naše privole i protiv volje, pa se može prekomjerno razmahati, te čovjeka navesti na djelo moralno zlo. Ali kad razum vlada srdžbom i volja, onda se s njom možemo umjereno služiti, kako treba i koliko treba. U borbi ratnoj osobito dobro dolazi ratniku srdžba, pa je tada i na mjestu. Znade se često izroditi u krvoločnost, onda je naravski nemoralna i pogubna. „Iram moderatam, veli sv. Toma, assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam".[35]

Djela hrabrosti.

Kako je već prije rečeno, hrabrost ima dvostruku zadaću: prvo, da dušu oboruža jakošću protiv straha, a to biva podnašanjem; drugo, da navali na poteškoće, da ih svlada i suzbije. Ali i u tom poslu mora da se drži prava mjera, mora da se pazi, da ne bi prevelika smionost i odvažnost čovjeka bez potrebe i bezrazložno izvrgle pogiblima, napose smrtnoj pogibli. Prava bo krjepost ima svoju sredinu, pa se ne smije prekršiti ni odozdol ni odozgor. Pitanje je: koje je djelo hrabrosti poglavitije? Sv. Toma odgovara, da je podnašanje poglavitije od nasrtaja. U potvrdu toga navodi auktoritet Aristotelov[36] i ovaj razlog: teže je, veli, suzbijati strah nego li na uzdi držati smionost za to, što pogibao, koja je predmet i straha i smionosti, sama po sebi stišava smionost a povećava strah.[37] Što je naime veća i strahovitija pogibao, to je smionost manja, a strah veći. A podnašanje poteškoća spada na hrabrost, u koliko se suzbija strah. Podnašanje je dakle poteškoćâ teže, a po tom i važnije kod hrabrosti nego li obuzdavati smionost. Za ovu tvrdnju navodi sv. Toma i ove razloge. Teže je, veli, boriti se s jačim nego li sa slabijim. No tko podnosi pogibli suzbijajući strah, bori se s jačim od sebe; a tko srće u pogibli obuzdavajući smionost, bori se sa slabijim od sebe, jer kad ne bi hrabri junak držao, da je on jači od pogibli, ne bi u nju srtao. Teže je, veli on, nedati se svladati od pogibli, koje sad nà navaljuju, nego li od pogibli, koje su buduće. No onaj, koji podnosi po-

[35] S. Th. 1. 2. q. 123. a. 7. — [36] Ethic. 1. III. c. 9. — [37] 2. 2. q. 123. a. 6. c.

teškoće svladavajući strah, svladava sadanje pogibli, dok onaj, koji srće u pogibli, smatra ih budućima, koje imadu tek doći. Teže je, veli napokon sv. Toma, dugo podnositi pogibli i u tom podnašanju ustrajati, nego li kratko vrijeme biti izvrgnut njima. No tko podnaša, to obično dugo vremena traje, a tko srta u pogibli, to biva na kratko vrijeme. K tomu svemu dodaje sv. Toma mudru riječ Aristotela, koju iskustvo potvrđuje, da oni, koji su smioni u navaljivanju, za kratko vrijeme popuste, dok su pravi junaci oni, koji znadu izdržati.

No kraj svega toga ne smije se omalovažiti i ono drugo djelovanje hrabrosti, premda nije poglavitije. Po riječima sv. Pisma ljudski je život na zemlji kao vojnička služba.[38] Nije podpun vojnik, koji znade samo podnositi poteškoće boja, a nema srca da i navali na dušmana. Tako nije ni potpun kršćanin, koji znade podnositi teškoće života i mimo tih poteškoća ostaje čvrst i stalan u dobru, već valja da razborito i navali na uzroke, od kojih mu prijeti opasnost. U tom pogledu djelo hrabrosti sastoji u dvojem; prvo da čovjek ne bude kukavica, koji se ne usuđuje na navalu i onda, kada je to potrebno i dično; a drugo, da na pravu mjeru svede navale smionosti i srdžbe. Kod podnašanja poteškoća djelo je hrabrosti poglavito svladati strašljivost, koje čuvstvo vuče čovjeka odvraćajući ga od dobra. Strašljivosti protivna je mana neustrašljivost, kad se čovjek ne boji onoga, česa se treba bojati, i ako se ne boji onda, kada se treba bojati. Ali ta mana ne igra veliku ulogu u ljudskom životu. Prema tomu se vidi, dahrabrost imade četiri mane za protivnice, dvije s jedne (strašljivost i smionost), a dvije s druge strane (neustrašljivost i kukavština), tako te hrabrost ostaje u sredini.

Što se prvih dviju mana strašljivosti i smionosti tiče, već je dosta rečeno o njima. A za kukavštinu (ignavia) nije od potrebe nešto dodavati, jer je svima dobro poznata. Za onu rjeđu, za neustrašljivost uči sv. Toma, da nastaje od trovrsnog uzroka: od neuredne ljubavi, od oholosti duha i od gluposti. Za prvi onaj razlog navodi primjer samoubojice, koji se ne boji sama sebe ubiti, jer se ne ljubi, kako treba, ili se neurednom ljubavi ljubi, kad ubijajući sebe to čini s razloga, da tijelo svoje oslobodi od časovite nesreće. Ali još češće se događa ova mana, što čovjek drži, da mu se ne može odgoditi ono zlo, koje mu prijeti. To pak mišljenje rađa ili oholost ili glupost. Krjepost

[38] Militia est vita hominis super terram. Job. 14.

ima biti u sredini između dvije skrajnosti: ne samo da mora obuzdati strah pred onim zlom, kojega se ne treba bojati, nego treba pokoriti i neustrašljivost, da se čovjek boji onoga zla, kojega se treba bojati.

Hrabrost imade još tu prednost, da je samostalna i jedna, t. j. da se ne dijeli u više vrsta, kao druge vrline pa i ista pravednost. Ona je jedna, premda joj je predmet različit, naime poteškoće u ljudskom životu. Kakve mu drago bile pogibli, s kojima se hrabrost bori, njihova razlika tiče se reda fizičkoga, a s moralnoga gledišta nema razlike.

Ali za to imade hrabrost četir drugarice, koje njoj društvo čine. To su četiri krjeposti, koje mogu i za se biti, ali u istom predmetu hrabrosti ovu, popunjuju. Sv. Toma to ovako prikazuje: Hrabrost imade dvostruko djelovanje, naime srtati u pogibli i izdržati ih. Da se dogodi ono prvo, potrebno je dvoje: jedno je pripravnost srca, da hrabar čovjek naime imade spremno srce za navalu; a u tom pogledu služi po mnijenju Ciceronovu srčanost. Drugo je izvršenje djela, jer hrabar čovjek ne smije sustati i ostaviti nedovršeno djelo, koje je srčano započeo: a u tom pogledu služi velemožnost. Ako se ovo dvoje primijeni na hrabrost i njezin predmet, t. j. na pogibli smrti, onda su ove dvije krjeposti integralni dijelovi njezini; ako li pak imadu drugi predmet, gdje je manje teškoće, bit će samostalne krjeposti, a spram hrabrosti kao drugotne.

A da se izvede onaj drugi dio hrabrosti, t. j. da se izdrži i podnese pogibao smrtna, također se hoće dvoje: prvo da dušu ne shrva žalost poradi teških i prijekih zala pa da od svoje veličine ne izgubi, i u tom pogledu je strpljivost... Drugo je potrebno, da se čovjek od dugotrajnog podnašanja poteškoća ne umori te ne smalakše, i u tom pogledu je postojanost. Ove dvije vrline, ako se bave istim predmetom kao i hrabrost, bit će njezini integralni dijelovi, ako li se bave s drugim predmetom, bit će krjeposti posebne, ali spram hrabrosti kao drugotne. Tako sv. Toma.

Mjesto srčanosti ubrajaju drugi kao integralne dijelove hrabrosti velikodušje — magnanimitas. Ova vrlina pobuđuje čovjeka na velika i junačka djela od svake vrline. Njoj je protivna mana malodušje — pusillanimitas — s jedne strane, a s druge preuzetnost, častohlepje i slavičnost. — Druga vrlina, koju nazvasmo velemožnost — magnificicentia — pobuđuje mogućnike na velika djela skopčana s velikim troškom, ali razborito. Njoj

protivna mana zove se tjesnogrudnost — parvificentia — s jedne, a rasipnost s druge strane.

Sva ova djela hrabrosti, ako i jesu lijepa i plemenita, kad ih promatraš u redu naravi, dobivaju mnogo na sjaju i vrijednosti, ako se obavljaju iz vrhunaravnih motiva, što ih vjerom spoznajemo, a najviši je od njih sam Bog. U vrhunaravnom pogledu najveće je zlo izgubiti grijehom Boga, najveće dobro. Za to se među najveća djela hrabrosti vrhunaravne ubrajaju ona, kad kršćani podnose muke i boli pa i istu smrt, samo da grijehom ne uvrijede Boga. Vrhunac ovih junačkih djela jest mučeništvo, koje je od tolike cijene pred Bogom, da samo po sebi dostaje za spasenje; a tko junački podnese mučeničku smrt, taj osim vječnog blaženstva dobiva i posebnu nagradu, koju bogoslovci zovu aureolom ili krunom mučeničkom, a daje se kao nagrada za pobjedu nad opakim svjetom, koji je pokušao svim sredstvima, da mučenika odvrati od Boga, da se njemu iznevjeri i da ga izda.

Hrabrost je krjepost, koju u velike cijeni i ovaj opaki svijet. Od ničesa tako ne zaziru bezbožnici kao od sramotne kukavštine. Ali budući da krjeposti nemaju, to se često odijevaju u mane, koje neku vanjsku sličnost sa hrabrošću imadu, da tako bar svijetu oči zamažu i sebe prikažu hrabrima. Ali o tim pokušajima govoriti spada više na satiru, nego li na ozbiljni članak, pa za to od toga odustajem.



Odredbe svete Stolice.

I. Motu Proprio Pape Benedikta XV.

1. Onomu odboru, kojemu je povjerena zadaća, da priredi novo ispravljeno izdanje latinskoga prijevoda (Vulgate) sv. Pisma i koji se zove *Commissio Vulgatae versioni Bibliorum emendandae*, te koji se sav sastoji, kako je poznato, od redovnikâ reda sv. Benedikta, podijelio je novi Papa ovom svojom odredbom izdanom dne 23. studenoga 1914. svoju potvrdu, naslov „Pontificia“ i novi statut od ovih pet članaka.

I. Predsjednika ovoga odbora imenuje Papa na predlog opata-primasa reda Benediktinskoga.

Ovaj odbor je zakonita, samostalna korporacije kao i drugi samostani Benediktinskoga reda.

III. Predsjednik ima nad članovima toga odbora istu vlast, kao što ju ima svaki opat Benediktinski nad monasima svojega samostana, osim što u prelata ostaje tamquam in radice vlast nad svojima.

IV. Odbor izabira sam sebi svoje članove: iz važnog razloga ipak slobodno je primasu ovaj izbor spriječiti.

V. Imovinom, što ju bude odbor imao, upravlja predsjednik uz vijeće od nekolicine članova: račune pak o upravljanju polagat će svake godine Papi. (Sr. Acta Apost. Sedis. 1914. pag. 665. seq.).

2. U Bolonji, gdje je sv. Otac Papa Benedikto XV. bio nadbiskupom, postoji od god. 1360. visoka bogoslovska škola, osim Rimske najstarija u Italiji i nekoč na glasu kao i Pariška Sorbona. Tu je školu papa Leon XII. 1824. god. obnovio, a nadbiskup Bolonjski je glava toga zavoda pod imenom arhikancelara. Ovomu zavodu podjeljuje sada Papa Benedikto XV. Motu-Proprio *Sacrae theologiae* od 3. prosinca 1914. novu povlasticu, naime, da može arhikancelar i profesorski zbor prema ustanovama kongregacije Studiorum, napose u smislu dekreta *Doctoris Angelici* od 29. lipnja 1914., podjeljivati doktorat bogoslovlja ne samo onima, koji u istoj školi svoje nauke propisno dovršili budu, i onima, koji iz susjednih biskupija to učilište polaze, već i svim onima, koji ne trebaju, u smislu posebne povlastice pomenute kongregacije, za postignuće akademskih stepena i doktorata u drugoj visokoj školi propisane ispite polagati. (Sr. Acta Apost. Sedis. 1914. pag. 689. seq.).

3. U Rimu osim mnogobrojnih znanstvenih zavoda postoji Academia Sancti Thomae Aquinatis sa zadaćom, da propagira nauku sv. Tome. Ovu je akademiju Papa Leon XIII. god. 1879, utemeljio, materijalno opskrbio, dobročinstvima i povlasticama odlikovao, napose tom povlasticom, da smije podjeljivati doktorat svojim slušateljima, koji dovrše filozofijske nauke i kroz dvije godine s uspjehom polaze predavanja na toj akademiji, i napokon god. 1895. svečano potvrdio statuta istoga zavoda. Papa Pijo X. potvrdio je 1904. sve uredbe svoga predšastnika. Sadašnji Papa Benedikto XV. svojim Motu Proprio *Non multo post* od 31. prosinca god. 1914. izdao je nekoje nove propise, kakove sve nauke moraju pitomci ove

akademije slušati, kakove disputacije voditi, kakove ispite polagati, da postignu doktorat, ili da postanu članovi akademije. Odredio je nadalje, da na čelu ovom zavodu stoje tri kardinala, a od ove trojice prvi je predsjednik kongregacije Studiorum. Napokon da se od dohodaka zavoda jedan dio ima upotrebiti za nagrade. (Sr. Acta Apost. Sedis. 1915. pag. 5. seq.).

II. Kongregacija *Rituum* dekretom od 25. ožujka 1914. proglasila je novo Vatikansko izdanje rimskoga brevijara tipičnim, te odredila, da se sva ostala izdanja imadu s ovim tipičnim izdanjem slagati, i da će ovo tipično izdanje u buduće sasvim nepromjenjeno ostati sve dotle, dok ne bude sv. Stolica odredila, da se djelo dovršiti imade, kad bude prama najboljim kodeksima i drevnim spomenicima sve gotovo, za koji se posao zahtjeva dulje vrijeme, naime dok bude tekst sv. Pisma ispravljen, historijske lekcije ispravljene, hymni pregledani i dok ne budu homilije i govori svetih Otaca uređeni po najtočnijoj redakciji. (Sr. Acta Apost. Sedis. 1914. pag. 672.).

III. Kongregacija *Studiorum* izdala je po nalogu sv. Oca Pape Benedikta XV. u gore pomenutom Motu Proprio od 31. prosinca 1914. za rimsku akademiju Sv. Tome Akvinskoga ova

Statuta:

I. Romana S. Thomae Aquinatis Academia eo spectat, ut Angelici Doctoris philosophiam illustret, defendat ac tueatur. Sermone utitur latino. Praesident ei tres S. R. E. Cardinales; quorum Cardinalis Praefectus *pro tempore* sacri consilii studiis regundis prior loco est: adsunt a secretis seu a commentariis adiutor unus cum duobus subadiuvis; quibus munus mandatur in triennium, mandatumque iterari licebit. Coplectitur Academia magistros, sodales et alumnos; alumnis autem conferre lauream, eosque doctores renuntiatos sodalibus adgregare potest.

II. Magistri minimum semel in unaquaque anni academici hebdomade S. Thomae libros de rebus philosophicis praelegant, praesertim utrosque Commentarios in Aristotelem et in Boethium: disputationes alumnorum, quae et ipsae hebdomadales in altera anni scholastici parte debent esse, moderentur: et una cum sodalibus, quid quisque alumnorum in doctrinae experimentis meritus sit, iudicabunt.

III. Alumni adsciscantur spei bonae adolescentes, qui cum in philosophiae studio ordinarium trium annorum spatium

confecerint, sacrae theologiae dent operam *textum* adhibentes ipsam Summam S. Thomae. Iique in statis disputationibus syllogisticis, quae quidem tum de thesibus, quas sacrum consilium studiis regundis die XXVII. Iulii MCMXIV approbavit, tum de aliis fient, quas quotannis Emmi Praesides, cum magistris Academiae convenientes, praescripserint, vel *defendentium* vel *arguentium* partes agant. Singulis autem mensibus unus e magistris itemque e sodalibus aliquam philosophiae scriptionem recitabunt.

IV. Alumnus qui doctoris lauream in philosophia S. Thomae expetat, ad periculum doctrinae et scripto et voce faciendum de quolibet capite philosophiae, quae vel in speculatione veri vel in moribus versetur, ne admittatur, nisi minimum biennio praelectiones disputationesque frequentaverit, ac duas ex his disputationibus feliciter habuerit.

V. Qui doctoris in philosophia lauream consecutus est, si evadere velit sodalis Academiae adgregatus, praelectionibus et disputationibus interesse alterum biennium pergat, ac publice propugnationem universae Aquinatis philosophiae suscipiat agatque cum laude.

VI. Candidato res successerit satis, si duas tertias punctorum partes tulerit. Examinatores seu doctrinae iudices, quibus suffragii ius est, sive magistri sive sodales, ab Emmo primo Praeside deligantur; et ii quidem non minus quam tres unquam sint: ac tum ad probandum tum ad improbandum terna singuli habeant puncta, secreto attribuenda. Qui est a commentariis Academiae, itemque duo qui infra eum sunt, nisi examinatorum officio fungantur, suffragium non habent: verumtamen unus eorum candidatis examinandis semper adsit, qui rei exitum adnotabit.

VII. Sub finem anni academici, proposito ab Emmis Praesidibus argumento, certamen doctrinae scribendo fiet. Sctriptionum ii erunt iudices, quos Academia designaverit. Quod si plures idem mereri videantur, non partitum praemium, sed integrum singuli obtinebunt.

VIII. Certum quoque praemium tum magistris et sodalibus vel pro praelectionibus, quas habuerint, vel pro scriptionibus, quas confecerint, vel prout coetibus adfuerint, tum etiam alumnis pro disputationibus, quas sive defendendo sive arguendo participaverint, tribuetur. Huiusmodi autem praemia, itemque

ceteras omnes impensas quotannis faciendas, Emmi Praesides definient; ii vero qui sunt a commentariis Academiae, Praesidibus postea rationem reddent. (Sr. Acta Apostolica Sedis, 1915. pag. 128. seq.).



Recenzije.

Dr. Doeller: Compendium Hermeneuticae biblicae. Editio tertia et emendatior. Paderbornae. Schoenningh. 1914.

Pisac priredio je za početnike u bogoslovlju praktičku hermeneutiku.

Knjigu resi kratkoća, jasnoća te što je posvetio pažnju svim aktuelnim pitanjima, koja zasijecaju u hermeneutičko područje.

Spominjući glasovite katoličke exegete dodaje i kratki prijegled protestantske exegeze.

Posebnu pažnju posvetio je nepogriješivosti biblije.

Svigja mi se, što auktor ne dijeli mišljenje mnogih novijih teologa, koji drže, da se hagiografi spominjući istorijska fakta prilagodili, kako u stvarima prirodnim, mišljenju svoga doba (veritas relativa). Dobro opaža, uz druge jake dokaze, da se ovo mišljenje jedva dade spojiti s nazorima Otaca i naukom starih bogoslova.

Čujmo Jeronima: Una atque eadem credulitas in Moysen refertur et in Deum. . . . Quod autem dico, tale est: credidit quispiam in conditorem Deum; non potest credere, nisi prius crediderit, de sanctis eius vera esse quae scripta sunt: Adam a Deo plasmatum, Evam ex costa illius et latere fabricatam, Enoch translatum, Noe naufrago solum orbe servatum: quod primus Abraham de terra sua et cognatione iussus exire, circumcisionem, quam in signum futurae prolis accepeposteris dereliquit. . . . Ad Regum rat libros veniam, quando in tempore messis obsecrante Samuele, pluviae de coelo et flumina repente manarunt: et David unctus in regem est: et Nathan et Gad prophetaverunt mysteria; cum Elias igneo raptus est curru, et Elisaeus spiritu duplici mortuus mortuum suscitavit. Haec et cetera de sanctis scripta sunt, nisi quis universa crediderit, in Deum sanctorum credere non valebit: nec adduci ad fidem Veteris Testamenti, nisi quaecumque de patriarchis et prophetis, et aliis insignibus viris narrat historia comprobarit: ut ex fide Legis ad fidem veniat Evangelii et iustitia Dei in eo reveletur ex fide in in fidem (Comm. in epist ad Phil. — Preporučam.

Dr. Franjo Zagoda.

Pölzl: Kurzgefasster Kommentar zum Evangelium des hl. Johannes mit Ausschluss der Leidensgeschichte. Graz u. Wien 1915. Styria. III. Auflage.

Zaslužni, na žalost već blagopokojni pisac, priredio je novo izdanje svojeg komentara.

Dakako da su nastale gdjegdje promjene na temelju novih rezultata.

Pisac drži, da je Gospodin djelovao tri godine, a zabacuje „die sogenannte Einjahrhypothese".

Dobro primjećuje, da je poželjno, da biblici*s*te polemizirajući o trajanju javne djelatnosti Gospodinove, a i u drugim pitanjima formalne prirode, izbjegavaju uvrijedljivu dikciju.

Uz stare auktore služio se i novim komentarima i monografijama.

Knjigu resi kratkoća, jasnoća i zato je veoma zgodna za školsku porabu.

Knjiga obiluje mnogim zgodnim filološkim, geografskim, istorijskim, arheološkim i patrističkim adnotacijama.

U prologu lijepo je obragjeno pitanje o Logosu. Slijedio je u toj kvestiji poglavito vrsno djelo: Krebs, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert.

Tumačeći pretvorbu vode u vino u Kani Galilejskoj bilo bi zgodno, da je dodao i kratko mističko tumačenje, kako je lijepo izložio Fonck.[1]

Ne slažem se s piscem, da treba *ἄνωθεν* u 3, 3 prevesti sa d e n u o. S obzirom na 1, 13. *ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*, i na duh cijelog evangjelja čini mi se, da je zgodnije prevesti sa odozgo. Jedno je prirodno, karnalno, zemaljsko rogjenje; drugo je svrhunaravsko, duhovno nebesko. Ergo odozgo. *Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν. ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς ἐκ τῆς γῆς ἐστὶν, καὶ ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ.* 3, 37.[2]

Lijepo je obradio razgovor Gospodinov sa Samaritankom, poglavito gdje Gospodin odgovara ženi na pitanje, gdje se treba klanjati Bogu. *πνεῦμα ὁ θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.* (4, 24.)

Iz toga slijedi: 1., da kršćanski kult nije vezan na jedno mjesto kao starozavjetni. 2., da žrtva N. Z. treba da bude skroz duhovna. Jer žrtva N. Z. ima sasvim duhovni karakter, pa treba da joj se pridruže duhovni akti onih, koji žrtvuju. Nadalje treba 3., da se klanjaju u istini. Starozavjetne žrtve bile samo simboli, sjena (*σκιαί* Hebr. 10, 1.); mogle su označivati potrebu izmirenja, no nisu mogle nikog očistiti ni posvetiti. Naprotiv novozavjetna žrtva može čovjeka zaista očistiti i posvetiti.

Starozavjetne žrtve bile su karnalne (*θυσίαι σαρκικαί*) prema karakteru S. Z., koji je *σάρξ, θάνατος, κατάκρισις, γράμμα* (II. Cor. 3, 6. 7. 8. 9.; Gal 4, 9.: *ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖαγ*; a novozavjetna žrtva *θυσία πνευματική* prema karakteru N. Z., a taj je *πνεῦμα* (II. Cor. 3, 8.: *διακονία τοῦ πνεύματος*).

U 5, 1. navodi razna tumačenja nedeterminarne svetkovine (*ἑορτή*, Soden *ἡ ἑορτή*).

S obzirom na 4, 35, s obzirom na Ireneja i tolike exegete drži, da je *ἑορτή* drugi uskrs u javnom životu Gospodinovu.

Brani autenciju svršetka 3. v. i 4. v. u 5. glavi. Ustaje odlučno protiv onih, koji pripisuju ozdravljenje 38 godišnjeg bolesnika naravnoj djelatnosti vode, koja da je bila zasićena mineralnim substancijama. Cijeli kontekst govori protiv toga. Prema tomu ozdravljenje ima skroz svrhunaravski karakter.

Govor Gospodinov u Kafarnaumu o kruhu života dijeli u dva odsjeka. U prvom (6, 22–51.) govori Gospodin općenito o kruhu života, te zove sebe i svoju nauku kruhom života. — U drugom (51.–59.) uči specijalno, da je njegovo presv. tijelo i krv nebeska hrana.

Belser drži, da je cijeli govor euharistički. Knabenbauer, Tillmann i većina katoličkih exegeta drže, da je Gospodin do 48. v. služio se slikovnim govorom; a od 48. doslovnim govoreći specijalno o euharistiji.

Pölzl navodi čvrste dokaze, da se imadu riječi Gospodinove od 87. v. uzeti u prvobitnom značenju. Uspješno refutira glavne objekcije protivničke.

Brani integritet perikope de muliere adultera (8, 1—11.). Glavni je razlog, što manjka taj odlomak u mnogim starim rukopisima i u grčkih Otaca. Drugi je razlog pedagoški, što se nekoji kršćani smućivali nad blagim postupkom Gospodinovim.

Dobro riješava jezične poteškoće, n. pr. *γραμματεῖς* dolazi u Ivanu samo u ovoj perikopi (8, 3.). No ovdje hoće da točno istakne tenor zakona i odregjenu strogu kazan za prestupak; zato i zove zakonoše običajnim imenom *γραμματεύς* (Luk. *νομοδιδάσκαλος*).

Preporučam vrsni komentar.

Dr. Franjo Zagoda.

Dr. Gudek: Sveto Pismo Novoga Zavjeta. Knjiga I. Život Gospodina našega Isusa Krista po Mateju, Marku, Luci i Ivanu. Naklada društva Sveto Jeronimskoga Zagreb. 1914.

Dr. Gudek obdario je hrvatski katolički narod lijepom knjigom. Vjerno predočujući govore i djela Gospodinova, kako nam zabilježiše evangje-

[1] Fonck: Die Wunder des Herrn p. 169.–172.

[2] Belser: Das Evangelium des heil. Johannes p. 100–101.

liste, tumači ukratko i jasno, što je potrebito, da narod shvati uzvišenu istinu i ljepotu evangjeosku. Knjiga obiluje lijepim i zgodnim dogmatskim, moralnim i liturgijskim bilješkama. Stil je lijep, a jezik ugodan, jasan i lahak. Općenito knjiga zadovoljava. Bit ću slobodan, da upozorim na neke nedostatke. Na str. 10.: „Kako je evanđelistu bilo stalo tek do toga, da pokaže, kako je Isus potomak Davidov, kome je Bog obećao, da će od roda njegova izaći vladalac vječnoga kraljevstva . . . nije hotio, da sve članove toga roda spominje. Za to izostavlja neka koljena n. pr. izmegju Jorama i Ozije. . . .“

Nije sasvim ispravno. — Tri kralja krvi Ahabove: Ohoziju, Joasa i Amaziju ne navodi, jer ne existiraju u očima Božjim kao potomci bezbožnoga Ahaba. Opravdano je mišljenje, da su bili službeno izbrisani iz rodoslovlja kuće Davidove (damnatio memoriae; erasio nominis).[1]

Bilo bi zgodno, da je to spomenuo, da narod vidi težinu apostazije. Dok je Gospodin dopustio, da budu griješnici i grješnice u njegovoj genealogiji, ne dopušta, da budu uvršteni odmetnici i izdajice svetoga imena i časti njegove.

Str. 17. Tumačeći značenje riječi Marija, bilo bi dobro, da je spomenuo i najnovije tumačenje: Mirjam ili Marjam sastoji od egipatskog glagolskog korjena mer, mar ljubiti i hebrejskog imena Božjeg Iâm = Iahve. Prema tomu znači: ljubeći Gospodina ili možda ljubljena od Gospodina.[2]

Str. 88.: „Mjesto Sihar bit će nekadašnji Sihem, a današnji Nablus (Flavia Neapolis)“. Vjerojatnije je Sihar drugo mjesto; po svoj prilici današnji Al Asshar.[3]

[1] Knabenbauer: Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum p. 45. 46. Heer: Die Stammbäume Jesu nach Matthäus u. Lucas. Beilage I. Die antike damnatio memoriae.

[2] Dr. Innitzer: Kommentar zum Evangelium des heil. Lukas p. 39. To značenje može se prekrasno uporaviti na najčišću dušu, koja je gorjela od ljubavi Božje.

[3] Pölzl: Kommentar zum Evangelium des. hl. Joannes p. 95. Tillmann: Das Iohannesevangelium Berlin 1914. p. 82. Knabenbauer, Commentarius in Evangelium sec. Ioannem p. 172.

Str. 88.: „Žena je poznala Isusa po govoru i po nošnji, da je Žid“. Bilo bi dobro istaknuti, kako u vladanju Gospodinovu nema ništa kozmopolitskoga. Govorio je govorom naroda svojega, nosio nošnju njegovu; dakle treba svaki narod da poštuje svoje opravdane tradicije. Pogotovo ne bi to bilo na odmet, pošto u gjekojim hrvatskim krajevima sve više ostavlja narod lijepu svoju narodnu nošnju zamjenjujući je s tugjinskom, koja se ne može s estetskog gledišta ni mjeriti s hrvatskom.

Str. 90.: „Židovski učitelji i zakonoznanci nijesu htjeli da poučavaju žene“. Točnije: Nisu uopće htjeli da sa ženama j a v n o razgovaraju; pače smatrali, da je nepristojno razgovarati javno sa svojom ženom.[4]

Str. 91.: „Za dolazak Isusov čuo je i k r a l j e v č o v j e k u Kafarnaumu. To je bio upravitelj cesarskih dobara, kojih je cesarska porodica rimska imala u Palestini“.

Ispravnije: To je bio kraljevski činovnik. Vjerojatno je služio Herodu Antipi. Premda je Herod bio tetrarha, to ga narod ipak nazivao kraljem (Mt 14, 9.); zato se i njegov činovnik zove βασιλικός.[5]

Str. 94.: „Znao je Isus, da njegovi domašnji nijesu skloni da vjeruju“. Dobro je, no trebalo bi i dodati, da je Gospodin hotio ih upozoriti, kako se ne mogu pozivati pred Bogom ni na kako pravo, kako je vjera nezasluženi dar milosti Božje; ergo traži se ponizno i skrušeno srce, da ih Gospodin rasvijetli svojom milosti (Rom. 9,—13.)[6]

Str. 104.: „Isus nije htio da se to čudo razglasi, jer bi se svijet radoznalo skupljao“. Gospodin je poglavito za to zabranjivao razglašivati

[4] Pölzl. l. c. p. 108. — Knabenbauer l. c. 183. 184. Tillmann l. c. 86.87.

[5] Pölzl: l. c. p. 117. 118. Tillmann l. c. p. 92.: „Dort traf ihn ein königlicher Beamter, der zu den höheren nicht militärischen Angestellten des Herodes Antipas gehörte“. Knabenbauer l. c. p. 192. regius minister apud tetrarcham Herodem Antippam, qui voce populari rex appellabatur (Mt 14, 1. Mrc 6, 14., Luc 3, 1.; 9 ,7.)

[6] Innitzer l. c. p. 121. Knabenbauer Commentarius in Lucam p. 188.

svoja djela, da se ne bi narod utvrdio u svom krivom mišljenju, e je Gospodin zemaljski Mesija.

Str. 127.: „Koji se smiju, idu samo za veseljem ovoga svijeta i ne brinu se za ozbiljan, svet život, doći će u oganj, gdje je plač i škrgut zuba".

Bilo bi dobro primjetiti, da je Gospodin to razjasnio u paraboli o bogatunu i siromašnom Lazaru.

Str. 139.: Šteta, da nije u kratko protumačena parabola o kući sagragjenoj na kamenu i na pijesku.

Str. 145.: „Od svih ljudi Staroga Zavjeta najveći je Ivan Krstitelj; ali najmanji u kraljevstvu Mesijinom veći je od njega, jer je „rođen od Boga" po milosti Duha Svetoga".

Upozorujem na svoju recenziju u Bogoslovskoj Smotri IV. godište br. 4. 1913. p. 483. — Ne poregjuju se ovdje St. i Novi Zavjet, već Ivan i Gospodin Isus Krist. Gospodin nije rekao: nijedan izmegju rogjenih u St. Z., već općenito: nijedan izmegju rogjenih od žena nije veći (Luk 7, 28.); ili prema Mat 11, 11., nije ustao veći (οὐκ ἐγήγερται) od Ivana. A odmah iza toga kaže ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν. Dakle misli Gospodin sebe, koji se iza Ivana pojavio (μικρότερος, minor, mlagji), a veći je od Ivana, jer je Bog čovjek.

Str. 145.: „A od vremena Ivana Krstitelja dosad kraljestvo nebesko silu trpi i koji silu upotrijebe, dobijaju ga". Ispravnije . . . i siledžije grabe ga t. j. otimlju ga (Mt 23 13; Luc 11, 52.)[1]

Ne znam, za što pisac piše Hrist protiv starog običaja katoličkoga i hrvatskoga, koji govore Krist i pozdravljaju se sa: hvaljen budi Isus Krist.

Preporučam to lijepo djelo.

Dr. Franjo Zagoda.

[1] Knabenbauer: Commentarius in Matthaeum p. 49. 50. Zorell: Novi Testamenti Lexicon Graecum p. 96.

Dr. Keppler: Unseres Herrn Trost. Erklärung der Abschiedsreden und des hohenpriesterlichen Gebetes Jesu (Jo. cap. 14—17.) II. und III. Auflage bearbeitet von dr. Simon Weber. Freiburg i. B. 1914. Herdersche Verlagshandlung.

Prekrasno djelo učenoga biskupa priredio u novom izdanju dr. Weber. Nastojao je, da original izda što vjernije. Dakako da je dodao mnoge kritičke bilješke. Dokazujući autenciju oprosnog govora osvrće se i na najnovije protivničke hipoteze. Dodao je temata za propovijedi. Prema tomu mnogo će naučiti iz knjige teolog i propovijednik.

Najljepši biser Ivanova evangjelja obragjuje idealni biskup jasno i s velikom toplotom. Knjigu dijeli u dva glavna dijela. Erklärung der Abschiedsreden. II. Erklärung des hohenpriesterlichen Gebetes.

I. Dio dijeli u tri govora: A. Zweifacher Scheidetrost. B. Das Leben der Jünger in der Welt i Das Schluswort.

II. Dio dijeli u 1.: Die Bitte um die eigene Verherrlichung. 2.: Die Bitte um die Jünger. 3.: Die Bitte um die Gläubigen. Istaknuti ću samo nekoje ljepote i izvrsnosti ove disertacije.

U uvodu spominje, kako je ljubav potakla Spasitelja, da priredi ovu tihu i svetu obiteljsku svečanost.

Iz ljubavi prao je Spasitelj učenicima noge. Ljubav potakla ga, da naredi Presv. oltarski sakramenat. — Sama ljubav govori i ove svete večeri. Najganutljivije prašta se sa svojim učenicima. Pošto ih je utješio, njihovu vjeru okrijepio, svu im budućnost otkrio, to moli za drage svoje učenike i cijelu Crkvu.

Ljubav sasvim se otvara ljubavi učenika. Gospodin nije u krugu hladnih, ravnodušnih duša, koje se protive istini, već sred najplemenitijih sinova Israelskih, koji su ostali vjerni Božanskomu svojemu učitelju kraj svih napadaja zlobnih protivnika. Ako su još i nesavršeni, ipak stupili su iskreno u kraljestvo Kristovo, s najvećom reverencijom slušali riječi Božanskoga učitelja, te je Gospodin u svojoj molitvi mogao posvjedočiti za njih, da su doista odijeljeni od svijeta, da su upoznali pravu vjeru i sačuvali je (17, 6—8.).

Za to je i mogla vječna ljubav očitovati svu svoju nježnost svojim vjernim učenicima, poniznim slugama i odanim prijateljima.

Braneći autenciju dobro razlaže, da ne možemo ni pomisliti, da bi Ivan mogao miješati svoje misli u govor Gospodinov i tu mješavinu iznijeti kao govor Gospodinov.

Evangjelista mogao bi tumačiti i razjašnjivati riječi Gospodinove; no tada ne bi smio svoje explikacije zabilježiti kao govor Gospodinov.

Duh Sveti učio je Apoštole nove istine, no nije ih učio, da navedu kao govore Gospodinove, koje on nikad nije izrekao.

Prema tomu je Ivan vjerno zabilježio govor Gospodinov, koji je zaista na posljednoj večeri izrekao. No ako je vjerno zabilježio, ne slijedi, da je Gospodin svaku riječ onako izgovorio. To slijedi već otuda, što nam nijedan evangjelist ne daje potpunu biografiju Gospodinovu; već svaki prema glavnoj svrsi evangjelja izbire gragju i grupira. Prema tomu i Ivan ne spominje svega, što je Gospodin govorio i činio, no kad spominje govore Gospodinove, tada ih je doista Spasitelj izrekao.

Ergo ne treba tražiti u Ivana verbalni referat. Inspiracija nije verbalna, već inspiracija stvarna (eine Inspiration zur unfehlbar richtigen Wiedergabe des Inhalts 42.).

Ako Ivan komponira govor, to komponira iz pravih izjava Gospodinovih, a ne iz svoje vlastite refleksije. Nije ropski predočio. Pogotovo pošto je iz aramejskog preveo u grčki: „Nicht die adäquate Gleichheit der Worte, sondern die richtige Wiedergabe des Gedankeninhalts war das Ziel der Inspirationstätigkeit auch bei der Umsetzung aus dem fremden Idiom. (43.)

U „Zweifacher Scheidetrost" lijepo tumači: *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ζωή* (14, 6.).

Riječi „istina i život" jesu komentar imenici *ὁδὸς*. Gospodin je put, jer je i u koliko je istina i život, dâ, objava istine i nosilac života.

On je jedini Spasitelj, jer je osobno i bivstveno istina i to božanska istina, koja se inkarnirala, da rasvijetli svakog čovjeka, i dovede do spoznaje Oca. —

14, 27. „*εἰρήνην ἀφίημι ὑμῖν*". Mir je najdragocjeniji biser duhovne baštine Gospodinove. Njegov je to mir (*τὴν ἐμήν, . . . οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν, ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν*).

Svijet govori o miru, želi ga, deklamira, no često istodobno zasjeda, laže, hini, vara, stavlja zamku i zasjedu. Svijet sam po sebi nije kadar da realizira trajni mir. Potvrgjuje to istorija i sadašnje tužno iskustvo. Kako je život ovog svijeta tašt, himben, isprazan, tako je i dar njegov varav, lažljiv (ein blosser Scheinfriede, ein Lügenfriede). Naprotiv Gospodin daruje svojoj djeci pravi istiniti mir, koji je neizmjerne vrijednosti, koji nitko ne može pravoj kršćanskoj duši oteti.

14, 30. „*ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν.*" Gospodin sukobio se na početku svojeg javnog djelovanja s gjavlom i pobijedio ga za kušnje. Na koncu divnog djelovanja podigao je poglavica ovog svijeta Judu protiv Gospodina. Sotona je moralni i intelektualni početnik konspiracije židovske protiv Gospodina. U agoniji na maslinskoj gori sukobio se Gospodin osobno sa sotonom i odlučno ga pobijedio svojom reverencijom, suzama i odanosti u volju Oca nebeskoga primajući iz ljubavi gorku čašu, koju mu je Otac pružio.

15, 21. Svijet mrzi na njih radi imena Isusova *διὰ τὸ ὄνομά μου*. To presveto ime je ponos i slava učenika. Za to je časno, da sluga trpi kao što je Gospodin trpio. Svijet je u tami, za to mrzi što je najsvetije. Krivnja sinedrija je golema i neoprostiva, jer na oko revnujući za čast Božju, mrze Boga ustajući protiv Sina Božjega. Nemadu nikakve isprike, jer su iz govora i djela Gospodinova mogli upoznati krasotu Jedinorogjenoga od Oca.

16, 10. *περὶ δικαιωσύνης, ὅτι πρὸς τὸν πατέρα ὑπάγω.*

Slavno uskrsnuće i uzašašće Gospodinovo sjajni je dokaz, da je Spasitelj najpravedniji, te je u parnici protiv njega pravda najgrubijim načinom povrijegjena. — Da tijelo Gospodinovo nije ostalo u grobu, monumentalni je dokaz existencija, slavni opstanak i neiscrpljiva životna snaga Crkve njegove. Ne može takav za-

vod da bude sazdan na laži i lešini.

17, 11. „Da budu jedno kao mi". Treba da se ujedine, kao što postoji potpuno jedinstvo bivstva i života izmegju Oca i Sina. Kod Božanskih osoba je to jedinstvo substanacijalno, kod nas etičko; ondje izvorno i nepromjenljivo, absolute najsavršenije; ovdje kod nas relativno savršeno.

Preporučujem najviše duhovnicima i budućim kandidatima svećenstva.

Dr. F. Zagoda.

Dr. Peter Thomsen: Kompendium der Palästinischen Altertumskunde. Tübingen 1913. vez. M. 4.80.

Thomsen kratko, jezgrovito u kompendiju riše starine Palestinske. Djelo je znamenito, što nam ne predočuje samo starine doba kananejskog i izraelskog, već i spomenike helenističke, rimske i bizantinske kulture. Taj materijal trebalo je sabrati iz vrlo brojnih malih bilježaka, napisa i odlomaka. Svakako zaslužan, no težak posao. Pisac proučavao je godine svu literaturu o Palestini; dvaput je dulje vremena boravio u svetoj zemlji; prema tomu imao je dovoljno prilike, da upozna stare dokumente. Uza sve to zove čedno svoje lijepo i vrlo poučno djelo „ersten Versuch". Opravdano se nada pisac, da je pružio krasnu priručnu knjigu onima, koji u naučnu svrhu putuju u Palestinu, i slušaocima bogoslovlja. (Vorwort).

Knjiga se dijeli u I. Allgemeiner Teil. A., Begriff und Geschichte der palästinischen Altertumskunde. B.) Rassen, Völker, Kulturen, Siedelungen. II. Besonderer Teil: A) Vorgeschichtliche Denkmäler; B) Wohnung, Haus, Dorf, Stadt; C) Kunst; D) Grabanlagen; E) Schriftwesen, Inschriften; F) Geldwesen, Münzen.

Preporučam bogoslovima.

Dr. Franjo Zagoda.

Vezin August: Die Freudenbotschaft unseres Herrn u. Heilandes Jesus Christus. Nach den vier heiligen Evangelien und der übrigen Urüberlieferung harmonisch geordnet. U maloj 8-ni str. X + 523. Freiburg i Wien. Naklada Herderova. Cijena 5 K.

Ova je knjiga prva sveska posebnoga niza knjigâ, što ih počela izdavati nakladna knjižara Herderova pod naslovom: Bücher für Seelenkultur. Pisac ove knjige pokušao je sastaviti jedno evangjelje od četiri i prikazati život i nauk Isusov riječima svih četvorice evangjelista u jednoj slici. Pisac veli, da to nije prvi, ali da je novi pokus, da u cjelovitoj slici prikaže cjelokupnu predaju, kako je u historiji zbivala se. Evangelisti pisali su, kako je koji shvatio i kako je na njegovu osobu djelovalo. Oni nisu pisali okom kritična historičara, već više srcem bogobojazna čovjeka, i za to nijesu evangjelja nikakve kritični napisane biografije, već religiozne propovijedi, apologije, u kojima se opisuje, što je sve Isus naučao, činio i trpio i što je sve za čovječanstvo učinio. Nijesu se držali kronološkoga reda, van u koliko je odgovaralo njihovoj svrsi. Za to on nastoji, da prikaže slobodnim poredanjem „radosnu vijest", kako historijski nije nemoguća, a estetski vjerojatna. Na mjestima, gdje je osobite poteškoće bilo, nastojao je pisac ukloniti ih zaporkom označenim dodatcima, kojima se zgodno ispuni nastala praznina. Prikazano je pak cijelo gradivo, kao da se je u jednoj godini zbivalo. Iza kratka predgovora (Lk. 1 1—4), prologa o Logosu (Iv. 1 1—18), genealogije (po Lk. i Mt.) razdijeljeno je gradivo na ova poglavlja: Porođenje Isusovo i mladost njegova. Krstitelj. Predmesijansko djelovanje. Proljeće i uspjesi. Ljeto. Neprijatelji i dvojbe. Svetkovina sjenica. Kriza u Judeji. Jesen. Kraljevstvo Božje iznutra. Zima. Kriza u Galileji. U poganskoj zemlji i na putu k svetkovini vazma. Isus i njegovi učenici. U Jeruzalemu. Isus Mesija. Oproštaj. Muka i smrt. Isusova pobjeda i triumf. Zaglavak.

To je prvi, najveći i poglaviti dio ove knjige, koji opsiže 254 stranica. U drugom, manjem ali opsežnom dijelu imade pisac tumačenja (Erläuterungen zur Evangelienharmonie). I tude imade istu razdiobu kao i u

prvom dijelu, iste naslove, budući da se *tumačenja odnose na* sadržaj pod gornjim naslovima. U tim se tumačenjima smisao mnogih riječi sv. Pisma oštrije ističe, neobični prevod opravdava, napose historijske prilike u Palestini i u rimskom carstvu opisuju i ono što je vrhunaravno u svojem pravom svijetlu prikazuje.

U trećem dijelu dodao je pisac najvažnije podatke iz nekanonskih (apokrifnih i profanih) vrela o Isusu i njegovoj nauci, kao n. pr.: Tacita (Annales 15, 44.).

Na četvrtom mjestu dolazi povjesnički pregled Palestine počam od Aleksandra Velikoga do razorenja Jeruzalema po Titu.

Na koncu djela imade sinoptički pregled sadržaja, iskaz mjestâ pojedinih evangjelija u savezu sa ovom harmonijom i alfabetsko kazalo stvari k tumačenju i opaskama.

Djelo je pisca stojalo mnogo truda pa ima nade, da će se trud naplatiti onom koristi, koju će napose izobraženiji slojevi crpsti iz ove knjige, koju kad čitaš, misliš da čitaš povjest, životopis Isusov; tako to glatko i ugodno teče. Vanjština knjige je vrlo ukusna, tisak i papir kao i format knjige privlače čitaoca, da rado uzima ovu knjigu u ruke.

Knjiga je svakako vrijedna preporuke.

Dr. Josip Pazman.

Persico, Elena da: Die heilige Melania die Jüngere Römische Senatorin. Ein charitatives und soziales Frauenleben geschildert nach den von Seiner Eminenz Kardinal M. Rampolla del Tindaro veröffentlichten handschriftlichen Quellen. Autorisierte Uebersetzung von Dr. Romuald Banz O. S. B. Mit 21 Einschaltbildern und 33 Illustrationen im Text:

Jedna od znamenitijih pojava staroga vijeka jest bez dvojbe sv. Melanija Mlađa (383 – 439 g. pos. Kr.) Za potonjih je vijekova njezin život bio zaboravljen. Stoga nam nedavno *preminuli stožernik* Rampolla del Tindaro započe osobno skupljali po nekim starodrevnim knjižnicama razbacane podatke, e da uzmogne uobličiti povjesnu pojavu te zamjerne svetice Melanije, bogate po rodu i po kršćanskom srcu. Plod stožernikova dugotrajnog istraživanja bje objelodanjenje svih postoječih povjesnih isprava, koje pomažu za osvjetljenje Svetičina života.

Na temelju tih skupocjenih dragocjenosti, sabranih po uzoritom stožerniku Rampolli, prvi se svjetski književnici dadoše, da lijepim perom ovjekovječe žiće plemićke Melanije. Georges Goyan na franceskom jeziku *prvi priredi njen životopis* (1908). Za Goyan-om se povede i odlična Elena da Persico, voditeljica današnjeg kat. ženskog pokreta u Italiji. Ona se odluči, da, nezavis o od Goyan-ova spisa, poda po svojem ukusu vjernu sliku ove kršćanske plemićke iz staroga vijeka. Iz ovoga posljednjega vrela dobismo i mi njemački prevod po marnom benediktincu Dru Banz-u, koji je u mnogočem talijanski izvornik popunio i proširio. S ovom knjigom, što opseže 329 str. + XII. u osmini, Elena da Persico pruža katoličkoj javnosti jedno crkveno i kulturno-povjesno djelo. Tuj bo se riše: zadnji očajni boj umirućeg poganstva sa triumfirajućim kršćanstvom; zauzeće vječnoga grada po Alarihu; način živovanja na carskom dvoru u Rimu i Bizantu; crkveni obredi i disciplina u Rimu, Africi i Palestini; napredovanje redovništva po raznim pokrajinama; štovanje svetačkih ostataka (relikvija); svagdašnje pričešćivanje u Rimu; običaji pri postu; odgoj i pouka kršćanske ženske mladosti i t. d. Osim toga u ovoj knjizi nalazimo i crteže najznamenitijih ličnosti u Melanijino doba kao što su: poganski pontifex Albinus, patricij Lausus, car Honorije, carice: Serena, Pulherija i Eudokija, sveci: Augustin, Hrizostom i naš Jeronim, i mnoge druge važne ličnosti. Iz cijele knjige proviruje sv. Melanija kao nositeljica one zlatne lozinke: contemptus mundi, amor Christi, ili prezir svijeta a ljubav Krista. Ovaki životopis prikazuje u svemu i svačemu uzor prave karitativne i socijalne žene.

Knjiga je namijenjena najprije ženskom svijetu na sazidanje i pouku, ali i muškom ne može biti na odmet, jer je ljepota, dobrota i svetost za svakoga. Djelo je također i ukusnom vanjštinom opremljeno, i stoji samo: 5 fr. 50 cent. za broširano, a 6 fr. 75 cent. za ukoričeno. Nabavlja se kod: Verlagsanstalt Benziger et Co. A. G. u Einsiedeln (Švicarska).

A. L. Gančević O. F. M.

Kirch Conradus S. J.: Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae. Editio secunda et tertia, aucta et emendata. 8⁰ XXI+624 str.; 1914. Cijena: 8 Mk. broš.; 9 Mk. vezano u platnu. Nabavljaju se kod: Herdersche Verlagshandlung u Freiburg-u (Baden Njemačka) i Beču.

U novije se doba pojavljaju izvrsni priručnici za razne struke čovječj ga znanja. Da i ova knjiga spada među takove priručnike, ne ću odmah reći, ali ću najprije iznijeti ono, što ona sadržaje. Želi li se netko baviti sa starom crkvenom povjesti, neophodno mu je nužno, da si priskrbi bilo kakovih vrela. Moderna znanost — barem je za to moramo pohvaliti — ne će ništa da preduzme bez vrelâ, t. j. a da se ne osvrne na starinu, koja zaslužuje pažnju stručnjakovu. I crkvena je povjest znanost, pa stoga i ona trebuje da se osniva na tim vrelima, na koja se do pred 50 godina nije mnogo pazilo. Nitko se ne smije bojati istine, kako reče Papa Lav XIII., pa ni Crkva. Dajmo da vidimo, što nam prošlost pripovijeda o Crkvi i njezinu ustroju. Načelo je prave znanosti: ništa ne odbacuj bez razloga, pa makar se s koje strane iznijelo. Odatle je naravno da ćemo mi naći u prošlosti ne samo katoličke svjedoke, da li i inovjerne, kao što su Žudije i pogani, koji nam govore o pojavi kat. Crkve i njezine nauke. Naši stari nijesu imali na pameti, da nam iscrpljivo o tome iznesu u jednoj knjizi; oni bi svoja opažanja, činjenice i slično o Crkvi u razna djela razasijali tako, da je onemogućeno u tili se čas snaći, gdje sve to spominju. Ali evo ovaj priručnik isusovca Kirch-a ide, da nam kaže, gdje se takove stvari nahode. Prema tomu u knjizi se nalaze najvažniji teksti koli profanih toli crkovnih pisaca počam od prvog stoljeća naše ere do uključivo osmog, u koliko se odnose na utemeljenje i širenje Crkve, na njezin ustroj, na sakramente i leiturgiju, na razne hereziје i shizme, na kršćansko ćudoređe i t. d. K tomu su pridodati kanoni i zaključci crkv. saborâ, odluke papâ, zakoni i ukazi careva vrhu kršćanske nauke, ustava i zapta, niz mučeničkih opisa, te natpisi i papyri. Osim toga su izneseni u izvorniku detaljni podaci o prepornim pitanjima, kao što je pitanje o rimskom prvenstvu, o viđenju i kršćenju Konstantinovu, o pokori cara Teodozija, papama Liberiju, Honoriju i t. d. Teksti su svi u izvorniku t. j. na grčkom ili latinskom jeziku; dapače grčki su tekstovi još popraćeni sa točnim latinskim prevodima.

To je dakle sadržaj knjige oca Kirch-a, koji je svu svoju pomnju uložio, da mu djelo izađe i kritično i zgodno. Kritičnost se vidi u upotrebljenoj modernoj biblijografiji. Samo na strani 193 u predzadnjoj crti izostalo je iz Arnobova teksta: recordatione (vel oblivione), kako se to dade razabrati iz otkrića moderne kritike; također na str. 194. možda bolje stoji riječ Garamantas nego Tigitanos. Unatoč ovim dvijema neznatnim primjetbama kritičnog reda moramo reći, da je djelo popraćeno i strogom lingvističnom kritikom, što služi na pohvalu vrlom ocu Isusovcu. I slavna je nakladna Herderova kuća htjeha zaodjeti djelo lijepom vanjštinom, e da djelo sa svakog gledišta što dotjeranije izgleda. Ova će knjiga oca Kirch-a, inače namijenjena bogoslovcima, dobro doći svakomu, ko hoće da proučava kat. Crkvu sa čisto nepristranog gledišta, jer tuj su samo iznešena vrela, kako se nalaze u prošlosti. Uz kritične tekste stoji na koncu alfabetsko kazalo pisaca, osoba i stvari, što su napomenute u knjizi. S naše strane Kirch-ovo djelo toplo preporučujemo.

A. L. Gančević, O. F. M.

*

Geffcken Johannes: Sokrates und das alte Christentum. U 8-ni 46 str. Stoji: 80 pfeniga kod: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg (Baden).

Sveuč. profesor. Joh. Geffcken s ovim svojim govorom držanim na Rostockškom sveučilištu hoće da isporedi nauku Sokratovu s onom kršćanstva. Istina je nepobitna, da su filozofija i religija dvije najjače moći našeg duševnog bića. Svrha prave filozofije ne može biti postignuta bez religije. To je istina, koju je već zapazio i Sokrat, a koja se najbolje vidi i u pojavi kršćanstva. Odatle neka sličnost dade se uočiti između Sokratove i kršćanske filozofije. Kad počnemo učiti filozofiju, odmah nas profesor filozofije uputi na Sokrata kao oca filozofije, a to s razlogom, jer je prvi Sokrat predstavnik i tumačitelj prirodnih pojava i zdravih čovječjih sudova. Učenjak Geffcken o tom na šire razvija u ovoj brošuri, koja zaslužuje osobitu pažnju već s toga što su ovake knjige prve pojave u modernoj književnosti. Nauka apoštola i prvih kršćanskih apologeta u mnogočem sliči Sokratovoj nauci, ali nipošto ne možemo naći istovjetnosti. Sv. Petar i Pavao, Origenes, Tertulijan, Laktancij i Augustin dadu naslućivati Sokratovo poznanje, barem u toliko u koliko je svatko ko zdravo misli i zaključuje pravi Sokratovac. Dodate „Anmerkungen" razjašnjuju razne piščeve nazore, koji postaju katkada nelogični uslijed prenaglog zaključivanja. Svakako će ljubitelje kršćanske književnosti knjiga zanimati zbog svojeg načina pri proučavanju religijoznih pojava.

A. L. Gančević O. F. M.

F. Ehrenborg S. I.: Zum Priesterideal. Charakterbild des jungen Priesters Joh. Coassini. Freiburg u. Wien, Herder, 1914. str. XII.+311, sa 9 slika, cijena nevez. 4 K 80.

U ovoj knjizi autor opisuje život mladog svećenika, Ivana Coassini-ja, pitomca „Germanicuma" u Rimu, koji je sedam tjedana nakon što je bio zaregjen iza kratke bolesti tamo umro. Tu ne gledamo život čovjeka jakih strasti ili ženijalne nadarenosti — čovjeka, koji je svladao teške borbe i velike poteškoće — ne, jer takav nije bio Coassini. Tu je opisan život jednostavnog i skromnog mladića, koji se u svakidanjoj ozbiljnoj i ustrajnoj borbi sa svojim manama i nesavršenostima razvija i napreduje, te krepostima i znanjem usavršuje svoj od naravi plemeniti značaj, i to usred veselog sveučilišnog života u vječnom Rimu. Glavni su potezi ove biografije uzeti iz mnogobrojnih bilježaka Coassinijevih, a upotpunili su ih oni, koji su s njime družili i dopisivali. Tako je piscu bilo moguće da nas uvede u dušu tog mladića, te sami možemo gledati i pratiti, kako se Coassini duševno razvija i napreduje. I danas je dakle moguće s onim običnim milostima, koje su svakomu pristupačne, dovinuti se do visokog savršenstva i doći do velikih kreposti.

Knjiga će u prvom redu biti od koristi za mlade bogoslove, a svakako će u velike zanimati one, koji su svršili svoje nauke u Germanicumu.

Dr. Leopold.

II. Vjesnik staroslavenske akademije u Krku za godinu 1913. Uredio profesor N. Žic u Krku god. 1914.

Ovo je drugo do sada štampano izvješće ovoga učenoga društva, koje je utemeljio sadanji njegov pokrovitelj i biskup u Krku Dr. Antun Mahnić. Iz ovoga se izvješća razabire, da društvo imade 3 počasna člana, 3 utemeljitelja, 19. podupiratelja i 145 redovitih, ukupno 170 članova. Imetak je društva za sada još neznatan, a u glavnom troše se prihodi na publikacije. Na koncu izvještaja imade više članaka: I. Milčetić: Najstariji hrvatski glagolski brevijar. — V. Premuda: Uskrsna sekvencija. — A. Mrakovčić: Salamunovo slovo u knjigi leč. — Fra Nikola Milčetić i pop Jerko Gršković: Kako je Ivan Tomko Marnarić patvorio glagolski psaltir. — I. Koštial: Glagolske listine iz Istre. — Dr. M. Tentor: Vajsov Vesperal. — I. Koštial: Čakavska „Duhovna bramba" iz Bašćanske Drage. J. Koštial: Matice u Krkavčah pri

Kopru. — Pop Jerko Gršković: Paljetkovanje po Vjesniku Staroslavenske akademije za god. 1912. Dosadanje publikacije Staroslavenske akademije u Krku. — Ovih publikacija izašlo je do danas 21. a to je za deset godina opstanka uz nikakova gotovo sredstva mnogo. Želim, da se broj članova a time i dohodak društva poveća i proširi mu rad. *Dr. Josip Pazman.*

Gatterer M. S. I.: Weckruf der Zeit. Kriegsansprachen. Innsbruck 1914. Felizian Rauch (L. Pustet). Cijena 80 filira.

Ovo ratno vrijeme, koje je za dušobrižničku službu veoma dragocjeno, treba dobro upotrebiti, da se vladanje ljudî popravi, da oživi vjera, da procvate kršćanski život. Rat je po mnijenju pisca orijaški glas, koji budi pozaspali svijet, da ustane, da se okani opakih djela, djelâ tmine, i da se lati oružja svijetlosti, da živi pošteno, a ne u pijančevanju i nečistoći, ne u svađi, zavisti i lagodnosti, već po primjeru Isusa Krista, kako opominje sv. Pavao u listu Rim. 13, 11.

To je razlog, koji je potakao pisca, da sastavi nekoliko kratkih govora, zgodnih za ovo vrijeme, da mlađa braća dušobrižnici imadu pri ruci gradiva, o čemu da govore narodu. Ne radi se o tom, veli pisac, da se izdadu uzorne propovijedi, sataviljene po svim pravilima retorike, već o zgodnim mislima, koje su kadre puk kršćanski uputiti, što da o ovom ratu drži, kako da sudi, česa da se boji, a čemu da se nada, od koga da pomoć očekuje i čime da se tješi. Evo naslova od nekojih piščevih govora:

Gdje ćemo naći sigurnu pomoć i utjehu? — Duh pobjegjuje. — Sveti strah. — Svladaj se u piću. — Euharistija izvor snage za Austriju. — Prava i kriva utjeha. — Plemenitost pravoga kršćanina. — Moda i rat. — Svećenstvo i rat. — Zašto padaju nekoji i zašto ulazi žalost u mnogu kuću? — Molitva i milostinja za poginule.

Pisac obećaje izdati i drugi svezak govorâ. Preporučujemo ovu knjižicu.

Dr. Josip Pazman.

Die Stimme der Heimat. Pod ovim naslovom izdaje Heinrich Mohr kratke nedjelnje propovijedi za vojsku — feldpredigt, a štampa ih Herderova nakladna tiskara u Freiburgu. Prodaju se po 25 otisaka za 50 filira.

Razlog ovom poduzeću je taj, što vojni svećenici ne mogu ni iz daleka dospjeti da milijunima vojske pruže potrebitu duhovnu utjehu osobnim dodirom, živom riječi, kao u vrijeme mira. Samo neznatni dio vojske može da pribiva sv. misi i propovijedi. Za to valja na drugi način pomoći i to brzo. Pomenuti pisac počeo je na ovaj način, da napiše kratku, jezgrovitu propovijed za svaku nedjelju, da ju za tim dade otisnuti u stotine tisuća otisaka i porazdijeli vojnicima na fronti. Mora se priznati, da je ovo zgodan način, koji je izabran, da barem donekle nadomjesti katoličkom ratniku pomanjkanje nedjeljne propovijedi, koje nema prilike da sluša, već da ju u svojem jarku čita. Ovakovih propovijedi izašlo je više, a prvi broj je napisan za nedjelju sedamdesetnicu. I naši hrvatski vojnici gramze upravo za bogoljubnim štivom, pa bi se zadužio njima onaj, koji bi i za naše junake u kratko što napisao, dao štampati i razdijeliti među njih. Nešto je već i učinjeno, pa neka se zna, da se i ovo čini u Njemačkoj.

Dr. Josip Pazman.

Asioli Luigi: Manuale di Eloquenza Civile e Sacra. Vol. di pagine VIII+301. Cijena: 3 lire. Kod: Ulrico Hoepli, Editore u Milano (Italia). 1915.

Ovo najnovije djelo talijanskog pisca Asioli-a ide da nam u kratko protumači i razjasni nauku o govorništvu koli svjetovnom toli crkvenom. Da pravo rečemo, takovih djela u obliku priručnika mi nijesmo dosada imali. Sa zdravim sudom Asioli raspravlja o slijedećim tematima. Prvi mu je temat o govorništvu u opće (Dell' eloquenza in generale) i tu nam stavlja zahtjeve intelektualne, moralne i fizične za jednog govornika te način i razdiobu govora sa svim mo-

gućim govornim nakitima, kojima su se služili govornici prvoga reda. U drugom se tematu raspravlja o svjetovnom govorništvu (Dell' eloquenza civile) sa raznim vrstama takova govorništva t. j. sudbeno, političko, didaktično i sentimentalno govorništvo. Treći je temat, a za nas i najzanimiviji, o crkvenom govorništvu. Ovdje se pisac podrobno bavi sa značenjem, važnosti, vrelima i vrstima crkvenog govorništva. U lijepim je po„ tezima izneseno o homiliji i propovijedi, o panegiriku, konferenci, o govorima pri smrti i duhovnim vježbama. Iza ovih triju temata auktor pruža životopisni pregled najvećih govornika koli svjetovnih toli crkvenih počam od prvih grčkih govornika. Osim iznesene nauke o govorništvu knjiga je popraćena s uzornim primjerima, koji nam mogu najljepšu sliku dati pri proučavanju i rabljenju svjetovnog i crkvenog govorništva. Veliku korist može knjiga proizvesti kod svakoga zbog izvrsnih primjera. Kako je pisac Talijanac, to se je on osvrnuo i na savremeno talijansko govorništvo, iz kojega vadi najpoučnije primjere.

Rekosmo gore, da je knjiga proniknuta zdravim sudom, pa stoga ju preporučujemo svakomu, a osobito onomu, koji se govorništvom bavi.

A. L. Gančević, O. F. M.

Kuhn Dr. P. Albert: Moderne Kunst- und Stilfragen. Mit 77 Illustrationen. Lexikon- Oktav. Verlagsanstalt Benziger et Co. A. G. u Einsiedeln-u (Švicarska). Cijena: broš. 8 fr., a ukorič. 9·25 fr.

Ako se može kazati za prošle vijekove, da se je u njima gajila umjetnost, to se pogotovo smije reći za naše savremeno doba. Knjige, časopisi i raznovrsne publikacije bjelodano svjedoče. Tomu se nije čuditi, jer svakoga zanaša ono što je lijepo, plemenito i uzvišeno. Nego dok to svakoga zanaša, može lako biti i pogibeljnim sredstvom za širenje zla. Ne treba se daleko baciti, da se pri tomu o pravcatoj pogibelji uvjerimo: vlastiti nas okoliš poučaje o kobnim posljedicama koli književne toli umjetne golotinje. Čovječanstvo je vazda bilo podijeljeno u dva tabora: dobro i zločesto, recimo, čovječanstvo. I jedna i druga strana imala je svojih privrženika. Ovdje nišanimo na prvu stranu t. j. onu, koja prednjači dobromu čovječanstvu, a gdje se ističe i jedan redovnik-benediktinac P. Kuhn, profesor klasične filologije i estetike u Einsiedeln -skom kolegiju. Pater Kuhn je našu tvrdnju opravdao sa svojim najnovijim djelom, u kojem promatra umjetnost s kršćanskog stanovišta. Kako sam naslov njegove knjige kaže, ide da otkrije lice naše savremene umjetnosti i da pokaže, kojim je smjerom krenuti kršćanskoj umjetnosti. Čitavo mu je djelo podijeljeno u šest poglavlja sa slijedećim redom: prvo: „Die Moderne“ (str. 7 — 13) ili Smjerovi opće moderne umjetnosti; drugo: „Neue Wege in der Architektur“ (13 — 32) ili Težnja arhitekture nakon napoleonskih vojni; treće: „ Paysage intime. Freilichtmalerei, Impressionismus, Pointillismus, Primitivismus“ (33 — 64) ili Plastika i slikarstvo poslije god. 1815.; četvrto: „Die Geschichtsmalerei und das anekdotische Genrebild“ (94 — 70) ili Moderne slikarije religijoznih i profanih zgoda ujedno s onim bajoslavnim i bojnim; peto: „Aesthetik und Stil“ (71 — 75) ili Odnošaj prave estetike naprama estetici modernoj; šesto i posljednje poglavlje: „Restauration. Renovation, Dekoration“ (75 — 90) ili Ogranci moderne umjetnosti. K ovim je poglavljima pridodana bogata literatura o umjetnosti uopće. Piščeva snažna pronicavost i lijepi ukus u umjetnosti učinilo je ovo djelo jednim od najpoučnijih i najsavremenijim putokazom za prosuđivanje umjetničkih predmeta sa zdravog i kršćanskog gledišta. Priložak pak umjetničkih slika — čime knjiga obiluje — služi na čast i dostojnu pohvalu nakladnom Benzigerovu zavodu danas največem svjetskom zavodu za kršćansku umjetnost. Stoga Kuhnovu knjigu „Moderne Kunst- und Stilfragen“ kao i Benzigerov umjetnički zavod stavljamo na srce svim čitaocima naše kat. Hrvatske!

A. L. Gančević, O. F. M.

Pregled časopisâ.

Vrhbosna. Katoličkoj prosvjeti. God. XXIX. Br. 1—6 Sarajevo 1915. Izdaje Kaptol Vrhbosanski. Uređuje: Dr. Antun Buljan. — Članci: Dr. Ivan Šarić: Bog i naša vojska. — Raoul de Nevery: Svećenik krvave haljine (Prev. A. B). — Dr. A. B.. Božji „slučajevi." — Med. K. B.: E. Haeckel i problem čovjeka. — Ratna slika — Izidor Poljak: Pjev vjere. — O Božijem Promislu. — Pavao Butorac: Katolička crkva i moderno društvo. — J. G.: Povjesne crtice o kršćanskom demokratskom pokretu. — Zraka života (Meditacija). — Pavao Butorac: Svećenička osveta. — Pavao Butorac: Bogojavljenje dvadesetoga vijeka. — Korizmene okružnice. — Vjesnik. — Prosvjeta.

Hrvatska straža za kršćansku prosvjetu. Antemurale christianitatis. Časopis namijenjen filozofiji i drugim znanostima. Glasilo Leonova društva u Senju. Urednici: Dr. Fran Binički i Dr. Ante Alfirević. God. XIII. Broj 1. — Dr. A. Mahnič: Interkonfesionalizam pogledom na pojedine grane javnog rada. Interkonf. u politici, u socijalnom radu. — P. B.: Zavjera protucrkvene bogoslovije i slobodoumne filozofije. — Dr. A. Mahnič: O lijepoj umjetnosti. — Aleš Ušeničnik: Slovensko pismo. — R. H. Benson: Gospodar svijeta. — Dr. Alfirević: Bistro viđenje, proricanje i govorenje tuđih jezika. — Zofka Kveder, Jedanaest novela (Ocjena) — Fiat lux. — Upiti i odgovori. — Bilješke. — Književnost.

Kršćanska škola. Pedagoški i didaktički list. Glasilo Hrv. katol. katehetskoga društva. God. XIX. Broj 1. i 2. Zagreb 1915. — Članci: Fra Vladimir Brusić: Kateheta i njegov rad. — Fra Bernardin Polonijo: O duhovnim vježbama djeci pučkih škola pred prvom sv. pričesti. — M. Meschler S. I.: Izobraženje volje (Preveo A. Z.) — Josip Marić: Vječnost paklenih muka. — Pjesničke knjige Staroga Zavjeta. — I. I.: Metoda modelovanja. — Književni pregled. — Vjesnik.

Naša Misao. Izdaju hrvatsko-slovenski franjevci. Uregjuje Dr. J. Jelenić. God. XXVIII. br. 10—12. God. XXIX. br. 1—3. Sarajevo. — Fra Arhangjeo Brković: Franjevačka povjest u „Božanstvenoj komediji". — Dr. Blažević: Najnoviji hrvatski djelomični prijevod N. Zavjeta (Kritika) — O. Petar Vlašić: Ti si Sin moj, ja te danas rodih. (Egzegetska studija). — Dr. Blažević: Roger Bacon. — P. Teofil Harapin: Osvrt na jedan članak (u „Katol. Listu" 1914. br. 24.). — Dr. J. Jelenić: Razvoj analfabetskih tečajeva u Bosni i Hercegovini. — Narcis Jenko: Župnik Ninić. — O. Miroljub Pukler: Voilà ce qui nous manque! — O. Teofil Harapin: Još jednoč dopisniku „Katoličkoga Lista". — Prijegled. — Listak. Kako je Martić izgonio vraga. — Francuski pisci o sv. Franji. — Filološke sitnice. — Malthusova teorija osobiti fenomen u socijalnom

životu. — Književna smotra. — Bilješke.

Mjesečnik pravničkoga društva u Zagrebu. Godina XLI. Knjiga I. Br. 1. Januar 1915. Uređuje u ime odbora pravničkoga društva Dr. Ladislav Polić. — Dr. Josip Šilović: Reforma nauke o pomoćnim znanostima kaznenoga prava. (Dvanaesti kongres međunarodne kriminaličke udruge). — a: Suci i zakon od 25. januara 1914. o službenom odnošaju činovnika i poslužnika (službena pragmatika). – Dr. Ernest Spiss: Nadzor nad privatnim osigurateljnim društvima. Obradio prema zakonu Njemačke od 12. maja 1901. te naredbi austrijskih ministarstva od 5. marta 1896. R. G. Bl. broj 31. i s obzirom na propise valjane u Hrvatskoj i Slavoniji. — Dr. Fran Mohorič: Načelo nespornosti v izvršbenom postupku. — Dr. Lavoslav Hoenigsberg: Zaštita liječničke zvanične tajne. — Februar 1915. Dr. Stjepan Bosanac: Prilozi k interpretaciji novoga mirovin. zakona (Zakon od 5. VIII. 1914. o opskrbi zemaljskih namještenika u kraljevinama Hrvatskoj i Slavoniji, njihovih udova i siročadi). — Dr. Milo Stražnicky: Uniformno čekovno pravo. — a: o pobijanju izrijeka o parničnim troškovima po §-u 258. aust. gr. post. u slogu carske naredbe od 1. juna 1914. l. d. z. br. 118. o promjenama postupka u građanskim pravnim poslovima (novela o rasterećenju sudova) i po prijelaznim naređenjima ovog zakona. — Pravosuđe. A) Građansko. B) Trgovačko-mjenbeno, pomorsko i stečajno, te pravo pobijanja. C. Kazneno. — Iz upravne prakse: Posjedovna zaštita u postupku za likvidaciju luknarskih podavanja. Iz financijalne prakse. — Književnost. — Zakonarstvo. — Vjesnik.

Sv. Cecilija. Smotra za crkvenu glazbu. Glasilo „Cecilijinog društva" u Zagrebu. God. IX. Svezak I. i II. Zagreb 1915. — Janko Barlè: Crkvene pjesme O. Nikole Krajačevića. — Zvonimir Štefančić: Svećenik i crkveni kor. — Janko Barlè: † O. Hartmann von An der Lahn-Hochbrunn. — Fran Ferjančič: Tradicijonalna psalmodija. — Janko Barlè: † Michael Haller. — Dopisi. — Glazbena literatura. — Razne vijesti. — Iz hrvatske glazbene prošlosti. — Glazbeni prilog.

Časopis katolického duchovenstva. Organ vědeckého odboru akademie křestanské v Praze. S podporou „Dědictvi sv. Prokopa" v Praze. Redaktori: Dr. F. Krystoufek, Dr. J. Tumpach, Dr. A. Podlaha, Ročnik LV. (LXXX). L. P. 1914. — 10. — Dr. B. Vašek: Práva katolikou ve školství jednotlivých státouv. Dr. Jos. Foltynovský: Sv. Jeronym v rozepřich origenskych. — Dr. Ant. Vřeštál: Uprava věčného kalendářě a velikonoční datum. — Dr. Rudolf Zháněl: Novy branny zakon. Práva a povinnosti z něho plynouci, se zvlaštním zřetelem ke stavu duchovnimu. – Dr. Frant. Hrubík: Konklave roku 1914. — Směs. — Literatura.

Biblische Zeitschrift. Drittes Heft. Freiburg in Breisgau 1914. Inhalt: Grimme: Das älteste hebräische Manuscript. Döller: Zu 3 Kg 20, 31. Van Sante: Le psaume 110. (Vulg. 109.) „Dixit

Dominus." Vogels: Zur afrikanischen Evangelienübersetzung. Haensler: Nochmals zu Apg 2, 4. Bibliographische Notizen. Mitteilungen u. Nachrichten. — Viertes Heft. Inhalt: Eberharter: Die hebräischen Nomina auf ין sprachgeschichtlich untersucht. Kraft: Richt 3, 31. Zapletal: Der 2. Psalm. Vogels: Ein apokrypher Zusatz im Mt. Evangelium (20, 28.). Fahnenbruch: Zu I. Kor. 7, 36.—38. Bibliographische Notizen. — Mitteilungen u. Nachrichten.

Theologische Quartalschrift. Drittes Quartalschrift. 1914. Tübingen. Inhalt: Belser: Zu Joh. 4. 20— 24. und Hebr. 13. 10. Riessler: Zur Geographie der Jubiläen und der Genesis. Merkl: Die Epiklese. Koch: Der authentische Charakter der Vulgata im Lichte der Trienter Konzilverhandlungen. Siegman: Zur Datierung der drei Reden des hl. Athanasius gegen die Arianer. — Rezensionen.

Theologie und Glaube. Paderborn 1915. Inhalt des ersten Heftes: Dr. Hartmann: Das apostolische Glaubensbekenntnis; Rosenberg: Das religiöse Ideal bei Kaiser und Volk im Weltkriege; Zimmermann: Krieg und Gottesglaube. Dr. Krebs: Vom Segen des Krieges. Dr. Joh. Schulte: Kontakt zwischen Heimat, Klerus und Feld. P. Eleazar Schulte: Per Priester im Kriege. Dr. Amenhof: Lazarettseelsorge und ansteckende Krankheiten. Fuchs: Krieg, Kirche, Klerus und Kunst. Schwager: Weltkrieg und Weltmission. — Kleinere Beiträge. — Erlässe und Entscheidungen. — Aus der Theologie der Gegenwart. — Umschau in Welt und Kirche. — Literar. Anzeiger.

Zeitschrift für katholische Theologie. I. Quartalheft 1915. Innsbruck. — Karl Six S. I.: P. Denis Mesland ein junger Freund Descartes aus dem Jesuitenorden. — Albert Schmitt S. I.: Probabilismus und supplierte Jurisdiktion. — Augustin Arndt. S. I.: Die Sekten der russischen Kirche. IV. Rationalistische Sekten. 1. Die Dušoborci oder geistlichen Christen. 2. Die Molokanen oder wahrhaftige geistliche Christen. 3. Die Štundisten 4. Die Paškovci. V. Politische Sekten. 1. Die Tolstojevci. 2. Die Helfer. 3 Die Pachtzinsverweigerer. VI. Kleinere Sekten von unbestimmten Karakter. 1. Die Bielorussen. 2. Die Serafimovci 3. Die Siutajevci. — Urban Holzmeister S. I.: Unbeachtete patristische Agrapha. 1 Ein Matthäuszitat über die Ehe. 2. Beschluss Gottes den Adam aus dem Paradiese za vertreiben. 3. Aus Noes Busspredigt. 4. Lohn der Keuschheit. 5. Vom Nacken des Bösen. 6. Zurücksetzen der Eltern. 7. Allseitige Wohltätigkeit. 8. Glück der Selbstheiligung. 9. Strafe der Ehrabschneidung. 10. Ein billiges Urteil. 11. Hass der Bösen gegen das Gute. — Literaturberichte. A) Übersichten. B) Rezensionen und kürzere Anzeigen. — Analekten. — Kleine Mitteilungen.

Theologisch-praktische Quartalschrift. 68. Jahrgang I. Heft. Linz 1915. — P. Aug. Rössler C. SS. R.: Betet für die Völker! Priesterliche Zeitbetrachtung. — Aug. Lehmkuhl S. I.: Der Streik

nach seiner moralichen Seite. — Franz graf Kuefstein: Zinswirtschaft gleich Kapitalismus. — P. Heinrich Flor. Sieg: Kirchen- und Pfründenwald. — Erich Marsenger: Apologetisches zur Kindheitsgeshichte Jesu. — Josef Blatz: Zur Seelsorge der Hotelbediensteten. — Dr. Scheiwiler: Ein leuchtendes Vorbild für soziales Wirken. — G. Anton Weber: Den Worten ihre Bedeutung. — Pastoral-Fragen und Fälle: 1. Ein Gewohnheitssünder vor der Ordensprofess. 2. Dispens von Gelübden die zu Gunsten eines anderen abgelegt sind. 3. Lüge und restrictio mentalis. 4. Der Beichtvater als Pädagog. 5. Communicatio in divinis cum schismaticis. 6. Generalbeicht. 7. Weglassen der Passion in der heil. Messe am Dienstag oder Mittwoch in der Karwoche. 8. Aufgebot bei Mischehen. 9. Gültigkeit klandestiner Mischehe in Deutschland. 10. Künstliche Ernährung und Viatikum. — Literatur: A) Neue Werke, B) Neue Auflagen, C) Literarischer Anzeiger. — Kirchliche Zeitläufe. — Neueste Bewilligungen oder Entscheidungen in Sachen der Ablässe. — Erlässe des Apostolischen Stuhles. — Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen. — Verschiedene Mitteilungen.

Stimmen der Zeit. Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. 88. Band der Stimmen aus Maria-Laach Inhalt des vierten (Januar 1915.) Heftes: Papst Benedikt XV. und die Nöte der Zeit (Chr. Pesch) Völkerkrieg und Volksseelenerhebung (R. v. Nostitz-Rieneck) Krankhafte Untätigkeit und gesunde Faulheit (J. Bessmer) Vom Wesen des deutschen Geistes in der Kunst (J. Kreitmaier) Karl Immermann (A. Stockmann) Besprechungen. — Umschau: Bekenntnis und Vaterland (M. Reichmann) — Spinoza und das Völkerrecht (St. v. Dunin-Borkowski) — Nietzsche als Genius des deutschen Volkes (M. Przibilla) — Feindliche Landungen in England. Marksteine der englischen Geschichte (A Gökel) — Deutschland und Dante (B. Wilhelm)

Inhalt des fünften (Februar 1915) Heftes: Die Gefallenen unseres Volkes (P. Lippert) Glaubenskünder Krieg (O Zimmermann) Wie entstehen Massenüberzeugungen? (J. Fröbes) Die ethischen Grundlagen der Versicherung († H. Koch) Die Schädigung der Kathedrale zu Reims. Mit 4 Bildern (St. Beissel). Besprechungen. Umschau: Der Kriegshirtenbrief des deuschen Episkopats (P. Lippert) — „Der deutsche Gedanke in der Welt“ (J. Overmans) — Religionslose Sittenlehre in Japan (B. Wilhelm) — Religion und Volksbildungsbestrebungen (C. Noppel) — Der Krieg und die deutsche Kunst (J. Kreitmaier) — Von der alten Wetterweisheit zur modernen Klimatherapie (J. Paffrath).

Inhalt des sechsten (März 1915) Heftes: Viribus unitis. Zum Weltkrieg. 3. Das Zweikaiserbündnis. (R. von Nostitz-Rieneck.) Die christliche Vaterlandsliebe. (Chr. Pesch.) Die Stammesweihe der Naturvölker—ein Rätsel der Religiosgeschichte. (J. Gemmel.) Kriegsbereitschaft ü. Friedensarbeit in der Krüppelfürsorge. (C. C. Noppel.) Das

Erwachen der Ukraine (J. Overmans.) Grünewald und Greco. (J. Kreitmaier.). — Besprechungen. Umschau: Eine Betrachtung zum Kriegsbrotgesetz. (P. Lippert.) „Schwarze Internationale“ (M. Reichmann). Die Etudes über Deutschland. (J. Overmans). Der Krieg und die Kinder. (St. von Dunin-Borkowski.) Jüngst verstorbene Künstler. (J. Kreitmaier.) Die Frau v. Staël Deutschland entdeckt hat (V. Wolffinger).

Petrus-Blätter: Katolička sedmična revija. Izdaje: Petrus-Verlag u Trier-u (Njemačka). Pretplata za cijelu godinu: 8. Mk.

3. studenoga 1914. Malfatti: Warum toben die Völker? (Rat posmatran s kat. stanovišta). Decurtins: War Adam Möhler ein Modernist? — 10. stud. Fleischer: Russlands Schuld am Weltkrieg. (Nemoralnost ruske politike). — 17. stud.: Zwei Päpste der heiligen Eucharistie. Stein: Eine Weissagung über die Wiederherstellung Polens. Der Ruf nach Charakter. — 24. stud. Die erste Enzyklika unseres hl. Vaters Papst Benedikt XV. (Prevod enciklike: Ad beatissimi Apostolorum Principis). Ornecki: Allerhand kirchliche Unionsbestrebungen.

1. prosinca. Die erste Enzyklika etc. (Svršetak Papine prve okružnice). Mathies: Non nova, sed noviter: Was der gebildete Katholik von seiner Kirche wissen muss. — 7. pros. Müller: Irland, die Insel der Heiligen. Mathies: Non nova, sed noviter (Nastavak o katoličkoj odgoji kod naobraženih). — 15. pros. Andrian-Werburg: Wahrer und falscher Friede. Die neue päpstliche Enzyklika *Ad Beatissimi* (Što veli štampa o Papinoj okružnici?). — 22. pros. Rossi: Der orthodoxe Eroberungszug in Galizien (Progonstvo katolika sa strane Rusa). J. M.: Die Katholikenverfolgung in Mexiko. Mathies: Non nova etc. (Slijedi) — 29. pros. Rüegg: An der Schwelle des neuen Jahres (Pogledi s kat. stanovišta u novu god 1915). Mathies: Non nova. sed noviter (Nastavlja se).

Der Fels. Halbmonatsschrift für Gebildete aller Stände (Apologetische Rundschau). Organ der C. A. Frankfurt a. M. 10. Jahrg. 1. u. 2. Januarheft 1915. Inhalt: Bibel u. Soldatentod von einem Kölner Geistlichen. Oesterreichische Heldenvor fünfzig Jahren, von Dr. Schneider. Katholische Kirche u. Kultur, von Sutore Sigmund. Drei Grafen Spee, Gedicht v. H. H. Ewers. Die Verleumdungen der katholischen Geistlichkeit im dem jetzigen Weltkrieg, v. L. Müller. — Abwehr. — Bücherschau. — Offene Korrespondenz.

The Catholic World. Časopis za opću književnost i znanost. Dobiva se preko iste Uprave pod adresom: The Office of The Catholic World u New York City (N. J, U. S. A.) 120-122 West 60th-Street. Godišnja pretplata: 3 dollars and half (oko 18 kruna).

Od kolovoza 1914: Waage: The Catholic Church in Denmark (Stanje kat. Crkve u Danskoj). Pape: St. Augustine, the Student of Holy Scripture (Kako se je sv. Augustin služio sa sv. Pi-

smom). Conway: The Assumption of the Blessed Virgin (Uznešenje Gospino u crkovnoj povjesti).

Od rujna: Walsh: Science and Religion Then and Now (Odnošaj znanosti i vjere u novijoj književnosti). Conway: The Legend of Pope Joan (Lažljivost u legendi Ivanice tz. papise).

Od listopada: Segar: Roger Bacon and the Celebration at Oxford of the Seventh Centenary of his Birth (Važnost franjevca Bacona u povjesti čovječanstva). Walsh: The Warfare of Theology with Science (Kakova je teologija protivna znanosti.)

Od studenoga: Kerby: Our Catholic Charities (Rad američkih katolika na haritativnom polju). Conway: Cardinal Allen (Djelovanje stožernikovo za engleske kraljice Jelisave).

Od prosinca: Cuthbert: Literature and Religion (Potreba književnosti s vjerskog pogleda). Quinn: The Cristian Name (Otkada i kako je nastalo ime: kršćanin).

The Month: Katolički mjesečnik u London-u (Manresa Press, Roehampton: The Manager of „The Month") uz godišnju cijenu: 12 shilligs (15 kruna).

Kolovoz 1914.: Thurston: The Early Ritual of Holy Communion (Prvi obredi pri sv. pričesti). Devas: The Franciscan Order and its Branches (Razvijanje franj. reda u prošlosti).

Rujan: Swindells: Is „Science" returning to „Mediaevalism" (Povratak znanosti k sredovječnoj kat. nauci). Thurston: The ritual of Communion and the Use of the Vernacular (Počeci porabe materinskog jezika pri pričešćivanju).

Listopad: Thurston: War Prognostics and prophecies (Nedosljednosti modernih nazovi-proroka o današnjem položaju). Cortie: On counting the Stars (Otkrića u nebeskom zviježđu).

Studeni: Thurston: More about Current Prophecies (Još o zavaravanju i nedošljednosti nazovi-proroka). Dean: Robert Hugh Benson (Život velikog kat. noveliste).

Prosinac: Smith: Contemporary Miracles (Istinitost lurdskih čudesa). Clark: De Quincey and Scholastic Latin (O latinštini sredovječnih skolastika).

The Lamp: Mjesečnik namijenjen jedinstvu Crkve. Naručbena adresa: The Lamp, Garrison, Graymor, N. Y., S. U. A. Na godinu stoji: 2 dollars (10 kr.).

Svibanj 1914. E. H.: A Case where Rome and Low Churchmen Agree (U čemu je anglikanska Crkva slična sa katoličkom). — Lipanj: E. H.: The Papacy, or a Monarchial Episcopate (Pojam papinstva kod katolika i pojam biskupstva kod anglikanaca). — Srpanj: E. H.: „The Light of History" (Proučavanje povjesti dovodi jedino do istinitosti katol. Crkve). — Kolovoz: Mc Nabb: The Tractarian Movement (O vjerskom i filozofskom pokretu u višoj anglikanskoj Crkvi). — Rujan: Allen: The Portiuncula: a Gem of Holy Poverty (Znamenitost franjevačke tzv. Porcijunkule u kršćanstvu). Listopad: Watts: Origin. and History of the Society of the Atonement (Prikaz kat. lige za

sv. ružarje). — Studeni: M. Alexander: Encouragement from a Convert to others whoare seeking to enter Christ's Fold (Ljepote kat. vjerovanja). — Prosinac: Coppleston: Thoughts on the Conversion of England (Što priječi obraćenje Ingleske?).

America: Katolički tjednik. Nabavlja se kod: The America Press (59 East 83rd Street New York City, U. S. A. Pretplata per annum: 4 dollars (20 kr.).

Sv. XI. No. 9. Kenny: Language, Religion and Immigration (Jezik i vjera kao čimbenici u narodu). — No. 10: Mullaly: The Priest and the Criminal (Svećenikov posao kod tamničara). — No. 11.: Walsh: Amerikan Catholics and Foreign Missions (Rad katolika u dalekim misijama). — No. 12. Watts: Anglikans and Infallibility (Anglikanska nauka o papinoj nepogrješivosti) — No. 13. Husslein: A Current Calumny (Nastojanje kat. Crkve oko uništenja ropstva). — No. 14. Husslein: The Modern Peril (O bezvjerskoj odgoji). — No. 15. Keany: Men and Religion (Utjecaj vjere na čovječanstvo). — No. 16. Reville: A Lost Instinct (Pojam odgovornosti u moralnom redu). — No. 17. Mc Kenna: Our Holy Name Society (Napredovanje i korist religijoznog udruženja u Americi). — No. 18. Mc Clellan: A Neglected Field of Nature-Study (Proučavanje prirode dovodi do Boga). — No 19. Chester: Matter and Form of Journalism (Potreba katoličkog novinarstva). — No. 20. O' Conor Sloane: The Young Man and Applied Science (Izbor znanosti potreban katolicima). — No. 21. Woods: Episcopalianism and the Church (Katolička Crkva naprama protestanskoj sekti). — No. 22. Husslein. A Pillar of National Prosperity (Utjecaj školstva na vjeru). — No. 23. Fisher: Law, Imbeciles and Insane (Uloga zakonodavstva kod umobolnih). — No. 24. Husslein: The Milestones of Civilization (Kršćansvo kao najveći faktor civilizacije). — No. 25. Tierney: Shameless Brutality (Progonstvo kat. Crkve u Meksiko-u). — No. 26. Fisher: Moral Anesthesia (Jedino se katoličanstvom mogu tumačiti misterija).

Sv. XII. No 1. Sorrentino: Religions Conditions in Italy (O katolicima u Italiji). — No. 2. Smith: The Catholic Attitude toward Sociology (Kat. stanovište u socijologiji). — No. 3. Husslein: Christian Democracy and Politics (O pravoj kršćanskoj demokraciji). — No. 4. Johnston: Catholic Women in Social Work (Zadaća ženskog svijeta na socijalnom polju). — No. 5. Avery: Woman and Religion (Potreba vjerskog odgoja u ženskom svijetu). — No. 6. Husslein: The Church and Politics (Odnošaj Crkve prema politici). — No. 7. Fisher: Why are Graves Untended? (Svrha uređivanja kat. pokopišta). — No. 8. Hull: The Mission of the Catholic Press (Potreba i cilj katoličke štampe).



Djela poslana uredništvu „Bogoslovske Smotre":

Prümmer Dominicus M. O. Pr.: Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis in usum scholarum editum. Tri sveske Friburgi. Brisgoviae 1915. apud B. Herder. Cijena 24 M. vez. 28 M.

Pesch Christianus S. I.: Praelectiones dogmaticae, quas in Collegio Ditton-Hall habebat. Tom. III. De Deo creante et elevante. De Deo fine ultimo. Friburgi. Brisgoviae 1914. apud Herder. Cijena K 7·92 vez. K. 9·84.

Hagemann Dr. Georg: Metaphysik. Ein Leitfaden für akademische Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. Siebente Auflage. Freiburg in Breisgau 1914. Herder'sche Verlagshandlung. Cijena M. 3.20 vez. M. 3.80.

Milošević F. J. fr. Konv.: Naturalistički vitalizam prema novim biološkim uspjesima. Popravljeno izdanje. Preštampano iz Hrv. Straže. Rijeka 1914.

Carević Dr. Josip: Hipnotizam u svijetlu filozofije. Fiziološko-psihološka studija, u Spljetu 1914. Cijena 90 para.

Schneider Dr. E. M. - Butura Stjepan: Sestra redovnica. Uputa za nabožan, zaslužan život u redovničkom staležu. Zagreb 1914. Cijena K 3. vez K 4. poštom 40 filira više.

Kraljević Dr. Ivo: Propovijedi za sve nedjelje u crkvenoj godini, kako ih je govorio svojim učenicima u srednjim školama. Djakovo 1914. Cijena 4 krun .

Hasert E.: Der Mensch woher er kommt, wohin er geht. Dritte Auflage. Graz und Leipzig 1914. Mozer's Buchhandlung. Cijena K 1·60 vez. K 2·40.

Lopez-Pelaer Antolin, nadb. Taragonski: Die Gefahr des Buches. Herausgegeben von Dr. Josef Froberger. Freiburg Herder. Cijena M. 2·60 vezano M. 3·50.

Huonder Anton S. I.: Zu Füssen der Meisters. Kurze Betrachtungen für Priester. Sieb. und achte Auflage. Freiburg. Herdersche Verlagshandlung. Cijena vez. M. 3·40.

Almanak Gospe lurdske 1915. za hrvatski katolički narod izdala kuća dobre štampe na Rijeci.

Pěnie rimskago misala po izdanju Vatikanskom Vъ Rimě. Tipi Vatikanskimi 1914.

J. P. O. F. S.: Flavije Konstantin. Drama u četiri čina. Krasna predstava. za mladež. Troškom Šimuna Vezilića člana „Rada". Tisak Splitske društvene tiskare. 1914. Prodaje samo Petar Vicić, Sinj (Dalmacija). Cijena s poštom K 1.

Rundschreiben unseres heiligsten Vaters Benedikt XV. durch göttliche Vorsehung Papst von 1. November 1914.: Ad beatissimi Apostolorum Principis. Autorisierte Ausgabe Lateinischer Text und authentische Übersetzung Freiburg im Breisgau Herdersche Verlagshandlung Berlin, Karslruhe, München, Strassburg, Wien, London und St. Louis, Mo. — Cijena 40 filira.

Gatterer Michael S. J.: Weckruf der Zeit Kriegsansprachen. Innsbruck. Druck und Verlag von Felizian Rauch (L. Pustet) 1914.



SADRŽAJ GODIŠTA VI. 1915.

Strana

Rasprave:

U. Talija: Cap. II. et III. Geneseos 1, 108, 204, 305
Dr. Franjo Zagoda: Značajna crta Lukina evangjelja 25
Dr. Stjepan Zimmermann: O slobodnoj volji 33, 149, 228, 341
Dr. Josip Pazman: Stožerna krjepost hrabrosti 51
Juraj Pavić: O grčkim prijevodima latinskih bogoslova s osobitim obzirom na sv. Tomu Akvinca 97, 193
Dr. I. A. Ruspini: Konstitucija Benedikta XIV. „Ad militantis" od 30. Mart. 1742. i priziv 131, 217, 314
Fra Ante Cikojević: *Malthusianizam u hrv. literaturi* 250, 362

Odredbe sv. Stolice:

Priopćio Dr. J. Pazman.

I. 1. Motu Proprio Benedikta XV. „Consilium" De Pontificia Commissione Vulgatae Versioni bibliorum emendandae od 23. stud. 1914. 72
2. Motu Proprio Benedikta XV. „Sacrae theologiae" De Bononiensi Theologorum Collegio od 3. pros. 1914. 73
3. Motu Proprio Benedikta XV. „Non multo post" De Romana Sancti Thomae Academia od 31. pros. 1914. 73
4. Kostitucija Benedikta XV. „Incrumentum" od 10. kol. 1915. . . . 269
II. 1. Kongregacija Rituum, dekret od 25. ožujka 1915. 74
2. „ „ decretum Urbis et Orbis od 11. kol. 1915. 209 269
III. „ Indicis, dekret od 12. travnja 1915. 170
IV. „ Studiorum, Statuta Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis 74
V. Poenitentiaria Apostolica, rješenje od 29. svib. 1915. 270
VI. Commissio Pontificia de re biblica. De Parousia seu de secundo adventu Dni. od 18. lipnja 1915. 270

Bilješke iz bogoslovske literature:

Hronološka bilješka:

O. Urbana Talije: 170

Egzegetička bilješka:

O. Urban Talija: Ivanovo Evangjelje XIX. 13. 173

Historijske bilješke:

A L. Gančević O. F. M.: Otkriće sarkofaga sv. Fabijana pape . . . 175
S apijske grobne ceste 176

Strana

Dr. A. Živković: Je li Nestorijeva nauka na efeškom saboru god. 431. nepravedno osuđena 397

Filozofijske bilješke:

Dr. Josip Pazman: Bilješke o djelu dra. Jos. Carevića: „Hipnotizam u svijetlu filozofije“ 271

Dr. Stjepan Zimmermann: „Materija i duša“ povodom pisanja o tom predmetu u pop. časopisu „Priroda“ 283

Dr. Stjepan Zimmermann: Volja kao faktor u duševnom životu . . . 388

Casus:

Dr. Josip Pazman: Prodaja blagoslovljenih krunica 289

Recenzije:

Anrich Gustav: Hagios Nicolaos. Der hl. Nikolaus in der griechischen Kirche. — Juraj Pavić 297
Asioli Luigi: Manuale di eloquenza civile e sacra. — A. L. Gančević 85
Carević Dr. Josip: Hipnotizam u svijetlu filozofije — Dr. Josip Pazman 299
Cathrein Viktor S. I.: Philosophia moralis in usum scholarum. — Dr. Pazman 181
Cladorer H. J. S. I.: Das Evangelium des hl. Matthäus – Dr. Zagoda 294
Denzinger-Bannwart: Enchiridion Symbolorum — A. L. Gančević . . 180
Doeller Dr. Compendium hermeneuticae biblicae — Dr. Zagoda . . 76
Donat S. J.: Critica. — Dr. Zimmerman 403
Ehrenborg F. S. I.: Zum Priesterideal. Charakterbild des jungen Priester Joh. Coassini. — Dr. Leopold 84
Gangusch Ludwig Dr: Der Lehrgehalt der Jacobusepistel. – Dr. Zagoda 294
Gatterer M. S. I.: Weckruf der Zeit. Kriegsansprachen. — Dr. Pazman 85
Geffcken Johannes: Sokrates und das alte Christentum. — A. L. Gančević 84
Ghellinck de J. S. I.: Le mouvement theologique de XII. siècle. — Juraj Pavić 178
Gudek Dr. Dominik: Sveto Pismo novoga zavjeta. — Dr. Zagoda . . 77
Hagemann Dr. Georg: Logik und Noëtik. — Dr. Zimmermann . . . 182
Hörmann J.: Untersuchungen zur griech. Laienbeicht. — Juraj Pavić 296
Huonder Anton S. J.: Zu Füssen des Meisters. — Dr. Pazman . . . 298
Jerusalem Dr. W.: Uvod u filozofiju. — Dr. S. Zimmermann . . . 291
Keppler Dr.: Unseres Herrn Trost. — Dr. Zagoda 79
Kirch Conradus S. I.: Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae. — A. L. Gančević 83
Kraljević Dr. Ivo: Propovijedi za nedjelje. — Dr. Pazman 186
Kraus Aug.: Utrum S. Thom. Aquinas sit Thomista. Dr. A. Živković. 401
Kuhn Dr. P. Albert: Moderne Kunst und Stilfragen. — A. L. Gančević 86
Little A. G.: Roger Bacon Essays. — A. L. Gančević 184
López Peláez Antolin: Die Gefahr des Buches. — Dr. Pazman . . . 298
Lübeck Dr. Konrad: Die christlichen Kirchen des Orients. — Juraj Pavić 177
Mercati Sylvius Jos. S. Ephremi Syri opera. — Juraj Pavić 297
Minerva — Handbuch der gelehrten Welt. — A. L. Gančević . . . 300
„ — Jahrbuch „ „ „ — A. L. Gančević . . . 299
Persico Elena da: Die hl. Melania die Jüngere. — L. A. Gančević . 82
Pfeilschifter Dr. Georg: Religion und Religionen im Weltkrieg. — Dr. A. Živković 402
Pölzl: Kommentar zum Evang. des hl. Johannes. — Dr. Zagoda . . . 76
Prümmer Dominicus M. O. Pr.: Manuale theol. moralis. — Dr. Pazman 181
Schneider-Butura: Sestra redovnica. — Dr. Pazman 187

Schumacher Heinrich: Christus in seiner Praeexistenz und Kenose nach Phil. 2, 5.—8. — Dr. Zagoda 295
Stimme der Heimat: Kratke nedjeljne propovijedi. — Dr. Pazman . . . 85
Thomsen Dr. Peter: Compendium der Palästinischen Altertumskunde. — Dr. Zagoda 81
Vezin August: Die Freudenbotschaft u. Herrn I. Ch. — Dr. Pazman 81
Vjesnik staroslavenske akademije u Krku. Dr. Pazman 84
Walter G.: Untersuchungen zur Geschichte der Vaterunser Exegese Juraj Pavić 295
Westminster the Version of the Sacred Scriptures. — A. L. Gančević . 179

Pregled časopisa:

Amerika, New York City 93, 192
Biblische Zeitschrift 88, 303
Čas. Znanstvena revija Leonove družbe Ljubljana 302
Časopis katolického duhovenstva 88, 188, 303
Der Fels (Apologetische Rundschau) 91, 190, 407
Hrvatska Straža za kršćansku prosvjetu 87, 187, 301, 406
Kršćanska škola. Pedagoški i didaktički list 87, 301, 406
Mjesečnik pravničkoga društva u Zagrebu 88, 302
Naša Misao 87, 188, 301, 407
Petrus-Blätter, Trier 91, 188,
Stimmen der Zeit (Stimmen aus Maria Laach) 90, 190, 304, 407
Sv. Cecilija, smotra za crkvenu glazbu 88, 188, 301, 406
Theologie und Glaube, Paderborn 89, 303
Theologische Quartalschrift, Tübingen 89,
Theologisch-praktische Quartalschrift, Linz 89
The Lamp, Garrison, Graymor, N. Y.. U. S. A. 92, 189
The Month, London 92, 191
The Catholic World, New-York City 91, 191
Voditelj v bogoslovnih vedah, Maribor 302
Vrhbosna katoličkoj prosvjeti. Sarajevo 87, 187, 301, 406
Zeitschrift für kathol. Theologie, Innsbruck 89, 188, 303, 407

